T.C.
KIRIKKALE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

ŞEYḪ ÂẒERÎ-Yİ ṬÛSÎ-Yİ İSFERÂYÎNÎ DİVANI'NIN TAHLİLİ

Güneş Muhip ÖZYURT

FARS DİLİ VE EDEBİYATI (Ortak Doktora)

DOKTORA TEZİ

Danışman

Prof. Dr. Yusuf ÖZ

Danışman

Prof. Dr. Hicabi KIRLANGIÇ

KIRIKKALE / ANKARA - 2021

T.C.
KIRIKKALE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

ŞEYḪ ÂẔERÎ-Yİ ṬÛSÎ-Yİ İSFERÂYÎNÎ DİVANI'NIN TAHLİLİ

Güneş Muhip ÖZYURT

FARS DİLİ VE EDEBİYATI (Ortak Doktora)

DOKTORA TEZİ

Danışman

Prof. Dr. Yusuf ÖZ

Danışman

Prof. Dr. Hicabi KIRLANGIÇ

KIRIKKALE / ANKARA - 2021

***** Bu tezde İstanbul Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı Nadir Eserler Kütüphanesinden verilen dijital görsel/görsellerden faydalanılmıştır.

KABUL-ONAY

Prof. Dr. Yusuf ÖZ ve Prof. Dr. Hicabi KIRLANGIÇ danışmanlığında Güneş Muhip ÖZYURT tarafından hazırlanan "*Şeyḫ Âẕerî-yi Ṭûsî-yi İsferâyînî Divanı'nın Tahlili*" adlı bu çalışma jürimiz tarafından Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Fars Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı'nda Doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

…./…./2021

Prof. Dr. Adnan KARAİSMAİLOĞLU

(Başkan)

Prof. Dr. Yusuf ÖZ

(Danışman)

Prof. Dr. Hicabi KIRLANGIÇ

(II. Danışman)

Doç. Dr. Abdüsselam BİLGEN

(Üye)

Doç. Dr. Yakup ŞAFAK

(Üye)

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

…./…./2021

Doç.Dr. Abdussamed YEŞİLDAĞ
Enstitü Müdürü

KİŞİSEL KABUL

Doktora Tezi olarak sunduğum "*Şeyḫ Âẕerî-yi Ṭûsî-yi İsferâyînî Divanı'nın Tahlili*" adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve faydalandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak faydalanılmış olduğunu beyan ederim.

…/…/2021

Güneş Muhip ÖZYURT

ÖNSÖZ

Tam adı ‘Alî Ḥamza b. ‘Alî Melik et-Ṭûsî el-Beyhaḳî el-İsferâyînî olan Şeyḫ Âẕerî (ö. hk. 866) Timurlular devrinde çoğunlukla Horasan’da faaliyet göstermiş ve yaklaşık beş yıl boyunca da Hindistan’ın Dekken bölgesinde bulunmuş mutasavvıf bir şairdir. Hayatının farklı devrelerinde Timurlu hükümdarı Şâhruḫ ve Behmenî hükümdarı Aḥmed Şâh Velî tarafından saraya kabul edilerek onurlandırılması, onun farklı çevrelerin saygısını kazanmış bir şair olduğunu göstermektedir. Âẕerî, her iki saraydan da kendi isteğiyle ayrılmış ve hayatının son otuz yılını memleketi İsferâyîn’de inzivaya çekilerek geçirmiştir.

Şeyḫ Âẕerî’nin kasideler, gazeller ve sair biçimdeki şiirlerden müteşekkil divanı günümüze ulaşmış olup yaklaşık beş bin beyit ihtiva etmektedir. Şairin kasideleri ekseriyetle tevhid, münacat, na’t ve Ehl-i Beyt övgüsünü konu edinir. Az sayıda kasidesinde ise şair, tasavvufî meseleleri ele almıştır. Âẕerî, sultanları ve devlet adamlarını öven kasideler söylemiş olsa dahi divanında bu tür bir şiiri mevcut değildir. Şeyḫ Âẕerî’nin gazelleri ise Ḥâfıẓ-ı Şîrâzî ile zirveye çıkan gazelin altın çağının devamı niteliğinde, hem âşıkâne hem sûfiyâne manasıyla okunabilecek şiirlerdir. Şair, gazellerinde aşığın ulaşılmaz maşuğa yönelik iştiyakını dile getirmiştir ve bu gazellerin ilahi aşkı tasvir ettiğini düşünmek mümkündür. Âẕerî’nin az sayıdaki diğer şiirlerinde de Ehl-i Beyt övgüsü ve tasavvuf başlıca tema olmakla beraber hiciv ve öğüt içeren birkaç şiiri de vardır.

Şeyḫ Âẕerî Divanı’nın tamamında Kur’an ve hadislere yapılan telmihler ile dinî ve tasavvufî mefhumların yoğun şekilde kullanımı göze çarpmaktadır. Şair, söz konusu kavramları rastgele zikretmemiştir. Bilakis; insanın kâinatla irtibatı, kader, sülûkta sa’y ve tevfiğin yeri, akıl ve aşkın hakikatlere ulaşmadaki yetkinliği gibi hususlarda Âẕerî’nin tutarlı görüşlerinin olduğu beyitlerinden hissedilmektedir. Divanda felsefi kavramların ve İsrâîliyyâta dair telmihlerin de bulunması şairin bilgi dağarcığının genişliğini ortaya koymaktadır.

Âẕerî hakkındaki yaygın kanaat onun İsnâaşeriyye Şiî mezhebinden olduğu yönündedir. Şairin başta Hz. Ali olmak üzere On İki İmam’ı öven kasideler söylemiş olması ve onların İslam ümmetinin meşru idarecileri olduğunu vurgulaması, kaynaklarda geçen Şiî olduğu yönündeki görüşü doğrular niteliktedir. Diğer taraftan

şairin birkaç beytinde ilk üç halifeyi övmüş olması da Müslümanların birliğini gözettiğine işaret etmektedir.

Şeyḫ Âẕerî'nin yaşadığı 15. yüzyıl, Fars şiirinin önemli değişimler geçirdiği ve edebiyatta yepyeni bir devreyi temsil eden Sebk-i Hindî'nin ilk emarelerinin kendini gösterdiği asırdır. Yüzyıllardır devam eden Türk edebiyat geleneğinin yeni bir veçhe kazanarak yaygınlaşması ve sonradan "divan edebiyatı" olarak anılacak olan Türk edebiyatı ekolünün şekillenmesi de 15. yüzyılda gerçekleşmiştir. Bu bakımdan, devrin güçlü şairlerinden Şeyḫ Âẕerî'nin divanı hem Fars şiirinin önemli bir devresini hem de Türk edebiyatının neşvünema bulduğu bir çağda İslam dünyasında edebiyatın umumi durumunu anlamaya katkı sağlayacak bir eserdir.

Yaşadığı devirde şiirleri revaçta ve adı duyulmuş bir şair olduğu anlaşılan Şeyḫ Âẕerî hakkındaki araştırmalar gerek Türkiye'de gerek Batı'da yok denecek kadar azdır. İran'da ise Şeyḫ Âẕerî, yakın zamanda adeta yeniden keşfedilmiş ve son birkaç yıl içerisinde hakkında çalışmalar ve yayınlar yapılmıştır. Ne var ki şairin hayatına dair rivayetler dahi henüz bir bütünlük içinde ve tutarlı bir şekilde değerlendirilmiş değildir. Bu yüzden, mevcut çalışmamızda öncelikle yazma eserler de dâhil ilk elden kaynaklara başvurularak şairin bir biyografisinin oluşturulmasına çalışılmıştır.

Şeyḫ Âẕerî'nin divanı hakkındaki çalışmalar da oldukça yeni ve sınırlıdır. Şairin divanının neşirleri yapılmış olmakla beraber bunlarda ilmî usul ve kullanılan nüshalar bakımından eksikler vardır. Bu açıdan, mevcut tezimizde Yûsufalî Yûsufnejâd'ın en güvenilir nüshaları dikkate alarak doktora tezi olarak hazırladığı edisyon kritik çalışması esas alınmıştır. Âẕerî'nin şiirlerinin muhteva ve manasının tetkiki yoluyla şairin divanı hakkındaki araştırmaları bir adım ileri götürmek bu çalışmanın hedefidir.

Tezimizde, Şeyḫ Âẕerî'nin divanında geçen ıstılah, mefhum ve mazmunlar; din, tasavvuf, tabiat ve cemiyet hayatına dair maddi ve manevi kavramlara göre tasnif edilerek ilgili başlıklar altında açıklamalarıyla birlikte ele alınmıştır. Başlıklar konularına göre ayrı bölümler içerisine alfabetik olarak sıralanmış ve başlıkta ilgili kavramın Türkçe karşılığının yanında divanda geçen Farsça karşılıkları da parantez içinde Fars alfabesiyle verilmiştir. Yeri geldiğinde başlıklar altında incelenen kavramların Fars edebiyatının umumunda nasıl işlendiğine dair bilgi verilmiş, tasavvufî ve ilmî mefhumlar ise uygun kaynaklara başvurularak izah edilmiştir.

Tespit edilebilen metinlerarasılık örneklerinin gösterilmesi veya bir noktanın açıklığa kavuşmasına yardımcı olması maksadıyla zaman zaman başka şairlerin beyitlerine de yer verilmiştir.

Şeyḫ Âẕerî'nin şiirlerinde akseden düşünce yapısı ve dünya tasavvurunun anlaşılır ve ayrıntılı bir biçimde ortaya konması gayesiyle giriş, üç bölüm ve sonuç şeklinde tasarlanan tezimizin giriş kısmında Şeyḫ Âẕerî'nin şiir dünyasının teşekkül ettiği sosyal ve fikri muhitin anlaşılması amacıyla; 15. yüzyılda İran ve Dekken'deki siyasi, sosyal, dinî, ilmî ve edebî gelişmeler üzerinde durulmuştur.

"Şeyḫ Âẕerî'nin Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri" başlıklı birinci bölümde tezkireler ve birinci elden kaynaklar ışığında şairin hayatı ele alınmıştır ve eserleri hakkında bilgi verilmiştir. Şairin biyografisi oluşturulurken kaynaklardaki bilgiler karşılaştırılarak şairin başından geçen hadiselerin tarihinin mümkün olan en doğru şekilde tespitine çalışılmış ve şair hakkındaki kimi rivayetlerin gerçekliği ve mahiyeti sorgulanarak tutarsızlıkların giderilmesine itina gösterilmiştir.

İkinci bölümün başlığı "Şeyḫ Âẕerî'nin Divanı"dır. Bu bölümde Şeyḫ Âẕerî Divanı'nın muhtevası ve üslubu hakkında bilgi verilmiş, divanın nüshaları ve neşirleri değerlendirilmiştir.

Üçüncü bölümünün başlığı "Şeyḫ Âẕerî-yi Ṭûsî-yi İsferâyînî Divanı'nın Tahlili" olup bu bölüm dört alt başlıktan oluşmaktadır. İlk alt başlık, "Şeyḫ Âẕerî Divanı'nda Din ve Tasavvuf"tur. Tezin bu en kapsamlı kısmında şairin Allah ve Hz. Muhammed başta olmak üzere peygamberler ile Ehl-i Beyt hakkındaki söz ve ifadeleri tahlil edilmiş ve divanda yer alan dinî ve tasavvufî mefhumlar açıklanmıştır. Âẕerî'nin tasavvufî halleri ifade eden aşk ve bezm âlemi hakkındaki beyitleri de bu kısımda ele alınmıştır.

Üçüncü bölümün "Şeyḫ Âẕerî Divanı'nda Felsefe ve Bilim" başlıklı ikinci alt başlığı dahilinde divandaki sudûr nazariyesi gibi felsefi mefhumlar ile evc ve ḥażîż gibi bilim kavramları incelenmiştir.

Kâinat ve onu oluşturan unsurlar, gök cisimleri ve yeryüzünde görülen canlı ve cansız varlıklara dair Şeyh Azeri divanında tespit edilen ıstılah, mefhum ve mazmunlar tezin üçüncü bölümünün "Şeyḫ Âẕerî Divanı'nda Kâinat ve Tabiat" alt başlığı dahilinde değerlendirilmiştir. Şairin kâinat-Hz. Muhammed ve kâinat-insan

ilişkisine dair görüşleri tasavvuf eksenlidir. Gök cisimlerini daha ziyade Hz. Muhammed ve Ehl-i Beyt'i övdüğü beyitlerinde zikretmiştir. Diğer tabiat kavramlarını ise şair, tasavvufî görüşlerini ifade etmek için istiâre ve teşbihler içerisinde kullanmıştır.

"Şeyḫ Âẕerî Divanı'nda İnsan ve Cemiyet" alt başlığı dâhilinde şairin umumi olarak insana ve cemiyete bakışı yanında divanda geçen tarihî ve efsanevi şahsiyetler ile topluluk hayatına ait mekân ve nesneler incelenmiştir. Âẕerî, İslami bakış açısı çerçevesinde insanı kâinattaki en önemli mahluk ve meleklerden bile üstün olma gücüne sahip olarak görmektedir. Şairin kendi devrindeki şahıs ve hadiselerden ise neredeyse hiç bahsetmemesi siyasetten uzak durduğunu göstermektedir.

Tezin sonuç bölümünde ise Şeyḫ Âẕerî'nin divanının bazı yönleri ve şiirlerinde akseden düşünce dünyası hakkında kanaat, tespit ve değerlendirmeler ortaya konmuştur.

Tezimizde Yûsufalî Yûsufnejâd'ın hazırladığı "Taṣḥîḥ-i Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî" başlıklı doktora tezinde yer alan divan metni ana kaynak olarak kullanılmıştır. Söz konusu tezde yer alan beyitlerden örneklerin verildiği yerlerde parantez içinde "Divan" ibaresinden sonra sayfa numarası ve beyit numarası verilmek suretiyle metin içinde atıf yapılmıştır. Söz gelimi sayfa 27'de yer alan 7 numaralı beyit kullanıldığında (Dîvân, s. 27:7) biçiminde kaynak gösterilmiştir. Çalışmamızda bu temel kaynak dışında metninde ya da anlamında tereddüt hasıl olan beyitlerde diğer kaynaklara da müracaat edilmiş ve bu kaynaklara da uygun kısaltmalarla atıfta bulunulmuştur. Muḥsin Kiyâyî ve Seyyid 'Abbâs Restâḫîz tarafından hazırlanan divan neşri için "Kiyâyî-Restâḫîz", Âsitân-ı Ḳuds-ı Rażavî Kütüphanesi nüshası için "Âsitân-ı Ḳuds" ve İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi mecmuası (FY 210) için "İÜ" kısaltmaları kullanılmıştır.

Tez içerisinde tekrarlardan kaçınmak adına birden çok madde başlığı altında bahsedilmesi gereken beyitlerin metni tek bir madde altında gösterilmiş, diğer madde başlıkları altında ise parantez içinde "bk." ibaresinden sonra beyit metninin yer aldığı madde başlığı verilerek ilgili maddeye gönderme yapılmıştır. Söz gelimi maşuğun terinin gül suyuna benzetildiği beyit "Ter" maddesinde metin olarak verilmiş, "Gül Suyu" maddesinde beytin muhtevası belirtildikten sonra "(bk. Ter)" ibaresi ile beytin nerede gösterildiği bilgisi verilmiştir. Bazı durumlarda tanık beytin az olması veya

madde yapılan kavramların tek bir beyitte geçmesi nedeniyle, ayrıca akıcılığı sağlamak düşüncesiyle aynı beyit iki ya da daha çok ayrı maddede örnek beyit olarak kullanılmıştır.

Tezimizde dipnotlarda bir kaynağa ilk defa atıf yapıldığında kaynağın bilgilerine tam şekliyle yer verilmiştir. Dipnotlarda bir kaynağa yapılan ikinci ve sonraki atıflarda müellif ve eser adına yer verilmiş; gerektiğinde neşreden ve çeviren bilgisi de belirtilmiştir. Kur'an-ı Kerim'e yapılan atıflarda sure adı ve ayet numarası verilmiştir (ör. Tîn 3). Kur'an-ı Kerim ayetlerinin Türkçe mealleri için "kuran.diyanet.gov.tr" ağ adresinde yer alan Diyanet İşleri Başkanlığı Meali esas alınmıştır.

Hakkında yeterli araştırma yapılmamış bir şair olan Şeyḫ Âẕerî'yi tez konusu olarak bana öneren tez danışmanım Prof. Dr. Yusuf ÖZ'e, ikinci danışmanım Prof. Dr. Hicabi KIRLANGIÇ'a, tez izleme komitelerinde yer alan Prof. Dr. Adnan KARAİSMAİLOĞLU, Doç. Dr. Abdüsselam BİLGEN ve Doç. Dr. Yakup ŞAFAK'a, diğer hocalarıma ve arkadaşlarıma destekleri ve katkıları için teşekkürlerimi sunarım. Destek ve sabırlarından ötürü aileme de sonsuz minnetimi belirtirim.

Güneş Muhip Özyurt

Kırıkkale - 2021

ÖZ

Özyurt, Güneş Muhip, "Şeyḫ Âẕerî-yi Ṭûsî-yi İsferâyînî Divanı'nın Tahlili", Doktora Tezi, Kırıkkale, 2021.

Bu çalışmanın amacı Timurlular devri şairlerinden Şeyḫ Âẕerî-yi Ṭûsî-yi İsferâyînî'nin yaklaşık beş bin beyit ihtiva eden divanındaki maddi ve manevi kavramları tahlil etmek ve şairin düşünce dünyasına ışık tutmaktır.

Şeyḫ Âẕerî, şiirlerinde dünyevi meselelerden ziyade dinî ve tasavvufî mevzular üzerinde durmayı tercih etmiştir. Divanda en geniş yer bulan konu Hz. Ali'nin vasfedilmesidir. Şair, ayrıca tevhid, münacat ve na't muhtevalı kasideler söylemiş, Şiî imamlarını övmüştür. Şair, divanın geri kalanında ise tasavvufî meseleler ile kâinatın gayesi ve beşerin manevi yönleri üzerinde durmuştur.

Şeyḫ Âẕerî'nin divanında tabiata ve insan hayatına ait cisim ve eşyalar, canlı ve cansız varlıklar, tarihî ve efsanevi şahsiyetler ile mekân ve ülke isimleri de çokça geçmiştir. Şair, maddi dünyaya dair bu kavramları müşahhas bir hadise veya durumu anlatmaktan ziyade tasavvufî ve dinî konulardaki düşüncelerini aktarmak için kurduğu teşbihler ve mecazi ifadeler içerisinde kullanmıştır. Diğer taraftan Âẕerî'nin maddi dünyaya dair gözlem ve tecrübesinin izleri de şiirlerinde hissedilmektedir. Ayrıca, şairin yaşadığı devirde en gelişmiş seviyeye ulaşan Fars şiirinin mazmunlarına gayet hâkim olduğunu söylemek de yanlış olmayacaktır.

Şeyḫ Âẕerî'nin divanında belli bazı fikirleri mükerreren işlediği görülmektedir. Söz gelimi, şaire göre Allah'a yaklaşmak için kişi ibadet ve riyazetle mükellef olsa da neticede insanın vasıl olabileceği manevi makam gayret ve isteğe değil ilahi takdire bağlıdır. Vuslat maddi dünya içerisinde vuku bulan doğaüstü bir hadise değil, kişinin iç dünyasında yani kalbinde hissedilen bir tecrübedir. İlahi sırların akılla tam olarak kavranması mümkün değildir ve bir noktadan sonra aklın değil aşkın rehberliğine güvenmek lazımdır. Diğer yandan şair, akla da ehemmiyet vermiş ve nefisle savaşta gerekli olduğunu vurgulamıştır.

Anahtar Kelimeler: Şeyh Azeri, Azeri-yi Tusi-yi İsferayeni, Divan Tahlili, Klasik Fars Şiiri, Tasavvufî Edebiyat

ABSTRACT

Özyurt, Güneş Muhip, "Analysis of Sheikh Azari Tusi Esfarayeni's Divan", Doctoral Thesis, Kırıkkale, 2021.

Sheikh Azari Tusi is a Timurid Era poet, whose divan consists of about five thousand beyts. The purpose of this thesis is to analyse the concrete and abstract concepts in Sheikh Azari's divan and shed light on the poet's worldview.

Azari preferred to deal with subjects pertaining to religion and Sufism in his poems rather than wordly issues. The major theme of his divan is the praise of Ali b. Abi Talib. The poet also composed qasidas on the unity of God, supplications, praise of Prophet Muhammad and Shia Imams. In the rest of the divan, the poet deals with issues on Sufism, the purpose of creation and spiritual aspects of mankind.

Sheikh Azari abundantly mentions the names of historical and mythical persons and places as well as concepts related to the daily life and nature but this is almost always in similes and metaphors to convey his religious and mystical ideas. Yet, the traces of Azari's real-life experience and observations can also be seen in his poems. The poet also has complete command of the traditional imagery of the Persian.

Azari repeatedly reitirates certain views throughout his divan. According to the poet, although humans are responsible for approaching God through worship and abstinence, one's spiritual rank is ultimately determined by divine providence rather than personal endeavor. Union with the divine is not a supernatural occurance within the physical realm, but an experience felt in the person's inner world. Divine secrets cannnot be fully comprehended through reason and love is the only reliable guide on the journey to the ultimate truth. However, the poet also underscores the importance of reason in struggle against one's ego.

Keywords: Sheikh Azari, Azari Tusi Esfarayeni, Divan Analysis, Classical Persian Poetry, Sufi Literature

TRANSKRİPSİYON ALFABESİ

Bu çalışmada TDV İslâm Ansiklopedisi transkripsiyon sistemine dayalı aşağıdaki transkripsiyon alfabesi kullanılmıştır:

Sesliler:

آ , ا – , ى ـَ: â ; ى ـِ :î ; و ـُ :û ء ،ا : ’

ـَ :e, a ; ـِ : ı, i ; ـُ : u, o

Sessizler:

b	p	t	s̲	c	ç	ḥ	ḫ	d	ẕ	r	z	j	s	ş	ṣ
ب	پ	ت	ث	ج	چ	ح	خ	د	ذ	ر	ز	ژ	س	ش	ص

ż	ṭ	ẓ	‘	ġ	f	ḳ	k	g	l	m	n	v	h	y
ض	ط	ظ	ع	غ	ف	ق	ک	گ	ل	م	ن	و	ه	ی

Yukarıda sunulan transkripsiyon sisteminden farklı olarak:

a) Önüne harf-i târif gelen sözcüklerin başındaki şemsî ve kamerî harflerin okunuşu belirtilmiştir: Ör. Teẕkiretu’ş-Şu‘arâ

b) Terkib halindeki Arapça menşeli kişi isimleri bitişik yazılmıştır. Ör. Ġıyâs̲uddîn

c) Farsça menşeli nâme ve hâne sözcükleriyle kurulmuş birleşik sözcükleri kısa çizgi olmadan bitişik yazılmıştır. Ör. Şâhnâme

d) Ülkemizde yaygın olarak bilinen hususi isimlerin yazımında transkripsiyon kullanılmamıştır. ör. Horasan

KISALTMALAR

Âsitân-ı Ḳuds: Âsitân-ı Ḳuds-ı Rażavî Kütüphanesi nüshası

bk. : bakınız

c. : cilt

çev. : çeviren

DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi

drl. : derleyen

hzl. : hazırlayan

hk. : hicrî-kamerî

hş. : hicrî-şemsî

İÜ : İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi mecmuası (FY 210)

Kiyâyî-Restâḫîz: Muḥsin Kiyâyî ve Seyyid ‘Abbâs Restâḫîz tarafından hazırlanan Şeyḫ Âẕerî Divanı neşri

nşr. : neşreden

no. : numara

ö. : ölüm tarihi

s. : sayfa

yz. : yazma eser

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ I
ÖZ VI
ABSTRACT VII
TRANSKRİPSİYON ALFABESİ VIII
KISALTMALAR IX
İÇİNDEKİLER X
GİRİŞ 1
ŞEYḪ ÂẔERÎ'NİN YAŞADIĞI DEVİRDE İRAN VE DEKKEN'İN DURUMU 1
1. Serbedârîler 1
2. Timurlular 3
2.1. Timurlu Devleti 3
2.2. Timurlularda Sosyal ve İktisadi Durum 4
2.3. Timurlularda Din ve Tasavvuf 6
2.4. Timurlularda Bilim ve Sanat 10
2.5. Timurlularda Edebiyat 12
3. Behmenîler 18
3.1. Behmenî Devleti 18
3.2. Behmenîlerde Sosyal ve İktisadi Durum 20
3.3. Behmenîlerde Din ve Tasavvuf 21
3.4. Behmenîlerde Bilim ve Sanat 22
3.5. Behmenîlerde Edebiyat 23
BİRİNCİ BÖLÜM 25
ŞEYḪ ÂẔERÎ'NİN HAYATI, ŞAHSİYETİ VE ESERLERİ 25
1. Şeyḫ Âẕerî'nin Hayatı ve Şahsiyeti 25
1.1. Şeyḫ Âẕerî'nin Tam Adı, Nesebi ve Mahlası 25
1.2. Doğum Tarihi ve Yeri 29
1.3. Azerbaycan ve Kafkaslar'daki Sergüzeşti 32
1.4. Gençliği ve Şairliği 33
1.5. Melikü'ş-Şuarâlık Vaadi Alması ve Tasavvufa Yönelmesi 37
1.6. Hac Yolculuğu 42
1.7. Hindistan Seyahati 44
1.8. İsferâyîn'de İnzivaya Çekilmesi 48

1.9. Hükümdarlar ile Münasebeti 48
1.9.1. Muhammed b. Baysungur 48
1.9.2. Uluğ Bey 49
1.9.3. Behmenî Hükümdarları Aḥmed Şâh Velî ve oğlu Alâeddîn 50
1.10. Şeyḫ Âẕerî'nin Diğer Şairlerle İrtibatı 51
1.10.1. Ali Şahâb-i Turşîzî 51
1.10.2. Kemâleddîn Maḥmûd 52
1.10.3. Mevlâna Ali-yi Durdzed 54
1.10.4. Nizâmeddîn Ahmed Süheylî 55
1.10.5. Ṭâlib-i Câcermî 56
1.10.6. İffetî-yi İsferâyînî 56
1.11. Vefatı 57
1.12. Şeyḫ Âẕerî'nin Şahsiyeti 57
1.13. Şeyḫ Âẕerî'nin Mezhebi 59
1.14. Şeyḫ Âẕerî'nin Şairliği 59
2. Şeyḫ Âẕerî'nin Eserleri 62
2.1. Behmennâme 62
2.2. Miftâḥu'l-Esrâr 63
2.3. Cevâhiru'l-Esrâr 66
2.4. Mir'ât 68
2.5. Matematik Kitapları 69
2.6. U'rûc-i Dil 69
2.7. Tuğrâ-yi Hümâyûn 71
İKİNCİ BÖLÜM 72
ŞEYḪ ÂẔERÎ'NİN DİVANI 72
1. Divanın Muhtevası ve Üslup Hususiyetleri 72
1.1. Divanın Muhtevası 72
1.2. Divanın Üslup Hususiyetleri 73
1.2.1. Nadir Mazmunlar 74
1.2.2. Türkçe Kelimelerin Kullanımı 77
2. Şeyḫ Âẕerî Divanı'nın Nüshaları ve Neşirleri 79
2.1. Şeyḫ Âẕerî'nin Divanını Tahrif Eden Müstensih: Emânî (امانی) 79
2.2. Divanın Nüshaları ve Âẕerî'nin Şiirlerinin Bulunduğu Yazma Mecmualar 80
2.2.1. Danimarka Kraliyet Kütüphanesi Nüshası – No. 130021286584 81

2.2.2. Hindistan Nüshası: Kalküta Asyatik Derneği Kütüphanesi - PSC-606 81
2.2.3. Melik Milli Kütüphanesi Nüshası – No. 5938 82
2.2.4. Âsitân-ı Ḳuds-ı Rażavî Kütüphanesi Nüshası – No. "M47869" 84
2.2.5. Mecmua: Melik Milli Kütüphanesi – No. 5307/16 84
2.2.6. Mecmua: Paris Milli Kütüphanesi - Persan 349 85
2.2.7. Mecmua: Paris Milli Kütüphanesi - Persan 368 86
2.2.8. Mecmua: Bodleian Kütüphanesi - MS. Elliott 329 88
2.2.9. Mecmua: İran Meclis Kütüphanesi – No. "S 517" 89
2.2.10. Mecmua: İran Meclis Kütüphanesi – No. "S 530" 90
2.2.11. Mecmua: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi – FY 210/2 90
2.3. Şeyḫ Âẕerî Divanı'nın Neşirleri 91
2.3.1. Ahmed Şâhid Neşri 91
2.3.2. Kiyâyî-Restâḫîz Neşri 93
2.3.3. Yûsufalî Yûsufnejâd'ın Metin Neşri 99
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM 101
ŞEYḪ ÂẔERÎ-Yİ ṬÛSÎ-Yİ İSFERÂYÎNÎ DİVANI'NIN TAHLİLİ 101
1. Şeyḫ Âẕerî Divanı'nda Din ve Tasavvuf 101
1.1. Dinî Mefhumlar 101
1.1.1. Allah (خدا، خداوند، معبود) 101
1.1.2. Melekler 106
1.1.2.1. Genel Olarak Melek (فرشته، ملک) 106
1.1.2.2. Kerrûbiyân (کروبیان) 109
1.1.2.3. Cebrail (جبریل، روح الامین، روح قدس) 110
1.1.2.4. İsrafil (اسرافیل) 112
1.1.2.5. Azrail (عزرائیل) 112
1.1.2.6. Münker ve Nekir (منکر، نکیر) 113
1.1.2.7. Hârût (هاروت، فرشته ی بابل) 113
1.1.3. Kur'an ve Hadis 114
1.1.3.1. Genel Olarak Kur'an-ı Kerim, Sure ve Ayet 114
1.1.3.2. Divandaki Kur'an İktibasları 115
1.1.3.3. Genel Olarak Hadis 122
1.1.3.4. Divandaki Hadis İktibasları 123
1.1.4. Peygamberler 126
1.1.4.1. Genel Olarak Peygamber, Resul ve Nebi 126

1.1.4.2. Hz. Muhammed (محمد، مصطفى) 129
1.1.4.3. Hz. İsa (عيسى، مسيح) 138
1.1.4.3.1. Hz. Hanne ve Hz. Meryem (بنت حنه) 140
1.1.4.4. Hz. Yahyâ (يحيا) 140
1.1.4.5. Hz. Zekeriya (زكريا) 141
1.1.4.6. Hz. Üzeyir (عزير) 141
1.1.4.7. Hz. Yunus (يونس) 142
1.1.4.8. Hz. İlyas (الياس) 142
1.1.4.9. Hz. Süleyman (سليمان) 143
1.1.4.10. Hz. Davud (داود) 144
1.1.4.11. Hz. Ḫızḳîl (حزقيل) 144
1.1.4.12. Hz. Musa (موسا) 145
1.1.4.12.1. Hz. Harun (هارون) 147
1.1.4.12.2. Şebber ve Şubeyr (شبر، شبير) 147
1.1.4.13. Hz. Şuayb (شعيب) 148
1.1.4.14. Hz. Eyyûb (ايوب) 149
1.1.4.15. Hz. Yusuf (يوسف) 150
1.1.4.16. Hz. Yakup (يعقوب) 152
1.1.4.16.1. Liyâ, Râḥîl, Bilhe ve Zilfâ (بوليا، راحيل، بلهه، زلفا) 154
1.1.4.16.2. Şem‘ûn ve Yahûdâ (شمعون، يهودا) 154
1.1.4.17. Hz. İshak (اسحاق) 155
1.1.4.18. Hz. İsmail (اسماعيل) 155
1.1.4.19. Hz. Lût (لوط) 155
1.1.4.20. Hz. İbrahim (ابراهيم) 156
1.1.4.21. Hz. Salih (صالح) 157
1.1.4.22. Hz. Hud (هود) 158
1.1.4.23. Hz. Nuh (نوح) 158
1.1.4.24. Hz. Mehlâyîl ve Hz. Uḫnûḫ (مهلايل، اخنوخ) 160
1.1.4.25. Hz. İdris (ادريس) 160
1.1.4.26. Hz. Şit (شيث) 161
1.1.4.27. Hz. Âdem (آدم) 161
1.1.4.27.1. Hz. Havva (حوا) 163
1.1.4.27.2. Hâbil ve Kâbil (هابيل، قابيل) 164
1.1.5. Ehl-i Beyt’le Alakalı Kavramlar ve Kişiler 164

1.1.5.1. Ehl-i Beyt ve Benzeri Kavramlar 164
1.1.5.1.1. Ehl-i Beyt (اهل بیت) 164
1.1.5.1.2. Âl (آل) 167
1.1.5.1.3. Âl-i Abâ (آل عبا) 168
1.1.5.1.4. On Dört Masum 169
1.1.5.1.5. Şiî İmamları (امامان) 169
1.1.5.2. Ehl-i Beyt Mensupları 173
1.1.5.2.1. Hz. Hatice (خیر النسا) 173
1.1.5.2.2. Hz. Fâtıma (زهرا) 174
1.1.5.2.3. Hz. Ali (علی) 174
1.1.5.2.3.1. Hz. Ali'nin Divanda Anılan Lakapları 175
1.1.5.2.3.2. Hz. Ali'nin Cengâverliği 179
1.1.5.2.3.3. Hz. Ali'nin İlmi 182
1.1.5.2.3.4. Hz. Ali'nin Cömertliği 185
1.1.5.2.3.5. Hz. Ali'nin Masumiyeti 186
1.1.5.2.3.6. Hz. Ali'nin Mertebesi 187
1.1.5.2.3.7. Hz. Muhammed ve Hz. Ali 190
1.1.5.2.3.8. Hz. Ali ve Âl-i Resûl 193
1.1.5.2.3.9. Hz. Ali'nin İmameti 194
1.1.5.2.3.10. Necat Yolunun Hz. Ali'den Geçmesi 196
1.1.5.2.3.11. Hz. Ali'nin Halifeliği 199
1.1.5.2.3.12. Hz. Ali Hakkındaki Diğer Bazı Menkıbeler 199
1.1.5.2.4. Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin (حسین، حسن) 201
1.1.5.2.5. Zeynelâbidîn (زین العابدین) 205
1.1.5.2.6. Muhammed el-Bâḳır (محمد الباقر) 206
1.1.5.2.7. Ca'fer-i Ṣâdıḳ (جعفر صادق) 206
1.1.5.2.8. Musa-yı Kâẓım (موسی کاظم) 207
1.1.5.2.9. Ali er-Rıżâ (علی موسی الرضا، علی بن موسی) 207
1.1.5.2.10. Muhammed el-Cevâd (محمد الجواد، تقی) 213
1.1.5.2.11. Ali el-Hâdî (علی الهادی، نقی) 214
1.1.5.2.12. Hasan el-Askerî (حسن العسکری) 214
1.1.5.2.13. Mehdî (مهدی) 215
1.1.6. İlk Üç Halife 221
1.1.7. Sahâbe 225

1.1.7.1. Genel olarak Sahâbe (اصحاب) 225
1.1.7.2. Câbir b. Abdullâh (جابر ابن عبدالله) 226
1.1.7.3. Ebû Ẕer el-Ġıfârî (ابو ذر الغفارى) 226
1.1.7.4. Selmân-i Fârisî (سلمان) 227
1.1.7.5. Ensar ve Muhacir (انصار، مهاجر) 227
1.1.8. İslam Dinîyle Alakalı Diğer Kavramlar 228
1.1.8.1. Adalet (داد) 228
.1.1.8.2 Alevî (علوى) 229
1.1.8.3. Amel (عمل) 229
1.1.8.4. Ahiret (عقبى، آخرت) 231
1.1.8.5. Ahir Zaman (آخر زمان) 232
1.1.8.6. Arş (عرش) 234
1.1.8.7. Cehennem (جهنم، دوزخ) 236
1.1.8.7.1. Hâviye (هاويه) 238
1.1.8.7.2. Sakar (سقر) 239
1.1.8.7.3. Zemherîr (زمهرير) 239
1.1.8.8. Cennet (بخشند، جنت) 240
1.1.8.8.1. Firdevs (فردوس) 243
1.1.8.8.2. Ḫuld-i Berrîn (خلد برين) 244
1.1.8.8.3. Me'vâ (مأوا) 245
1.1.8.8.4. Na'îm (نعيم) 246
1.1.8.9. Cin (جن) 246
1.1.8.10. Deccal (دجال) 247
1.1.8.11. Dârülharp (دار الحرب) 247
1.1.8.12. Dua (دعا) 248
1.1.8.12.1. Kadeh Duası (دعاى قدح) 249
1.1.8.12.2. Nâdı Ali Duası (ناد على) 250
1.1.8.13. Dünya (دنيا، جهان) 251
1.1.8.14. Ecel (اجل) 256
1.1.8.15. Günah (گناه) 256
1.1.8.16. Helal ve Haram (حلال، حرام) 257
1.1.8.17. Hicret (هجرت) 258
1.1.8.18. Gusül Abdesti (غسل) 258
1.1.8.19. Hayır (خير) 258

1.1.8.20. Heva (هوا) 259
1.1.8.21. Hutbe (خطبه) 260
1.1.8.22. İbadet 261
1.1.8.22.1. Genel olarak İbadet (طاعت) 261
1.1.8.22.2. Namaz (صلات، نماز) 261
1.1.8.22.3. Zekât (زكات) 263
1.1.8.22.4. Hac (حج) 263
1.1.8.23. İkâb (عقاب) 264
1.1.8.24. İktidâ (اقتدا) 265
1.1.8.25. İmam (امام) 265
1.1.8.26. İman ve Küfür (دين, ايمان, اسلام, كفر) 266
1.1.8.27. İrade (ارادت) 269
1.1.8.28. İstincâ (استنجا) 270
1.1.8.29. Kaza ve Kader (سرنوشت ,قدر ,قضا) 271
1.1.8.30. Kıyamet-Mahşer (روز جزا، رستخیز، حشر، محشر، قیامت) 274
1.1.8.31. Kürsî (کرسی) 278
1.1.8.32. Levh-i Mahfûz ve Kalem (لوح، قلم) 278
1.1.8.33. Mehir (مهر) 279
1.1.8.34. Mezhep (مذهب) 279
1.1.8.35. Miraç (معراج) 280
1.1.8.36. Muattıla (معطله) 281
1.1.8.37. Mucize (معجزه) 281
1.1.8.38. Müflis (مفلس) 282
1.1.8.39. Nifak (نفاق) 283
1.1.8.40. Nesh (نسخ) 283
1.1.8.41. Refref (رفرف) 284
1.1.8.42. Rü'yet (رویت) 284
1.1.8.43. Salâh (صلاح) 286
1.1.8.44. Sırat Köprüsü (صراط) 286
1.1.8.45. Sırât-ı Müstakîm (صراط مستقیم) 286
1.1.8.46. Siyer (سیر) 287
1.1.8.47. Şefaat (شفاعت) 287
1.1.8.48. Şehit (شهید) 289
1.1.8.49. Şeytan (شیطان، ابلیس، دیو، اهرمن) 290

1.1.8.50. Şirk (شرک) 292
1.1.8.51. Taassup (تعصب) 293
1.1.8.52. Takva (تقوی) 294
1.1.8.53. Tefrika (تفرقه) 295
1.1.8.54. Tefsir (تفسیر) 295
1.1.8.55. Tekbir 297
1.1.8.56. Tertîl (ترتیل) 297
1.1.8.57. Tevellâ ve Teberrâ (تولا و تبرا) 298
1.1.8.58. Tevfik (توفیق) 299
1.1.8.59. Tevhid (توحید) 301
1.1.8.60. Tevil (تأویل) 304
1.1.8.61. Tevekkül (توکل) 305
1.1.8.62. Tövbe (توبه) 306
1.1.8.62.1. Naṣûḥ Tövbesi (توبه نصوح) 306
1.1.8.63. Ülü'l-Emr (اولوالامر) 307
1.1.8.64. Vahiy (وحی) 308
1.1.8.65. Vesvese 308
1.1.8.66. Zat ve Sıfat (ذات، صفات) 309
1.1.8.67. Zikir (ذکر) 310
1.1.8.68. Zulüm (ظلم، ستم) 310
1.1.8.69. Zühd ve Fısk (زهد، فسق) 312
1.1.9. İslamiyet Dışındaki Dinlerle Alakalı Kavramlar 312
1.1.9.1. Hristiyanlık 312
1.1.9.2. Musevilik 313
1.1.9.2.1. Tevrat ve Zebur (تورات، زبور) 313
1.1.9.3. Mecûsîlik ve Sâbiîlik (صابی، مجوسی) 314
1.1.9.4. Putperestlik (بت پرست) 314
1.1.9.4.1. Genel Olarak Put (بت) 315
1.1.9.4.1.1. Lat (لات) 316
1.1.9.4.1.2. Menat (منات) 317
1.1.9.4.2. Puthâne (بتکده، بتخانه) 317
1.1.9.5. Çeşitli İnanışlar 318
1.1.9.5.1. Câm-ı Cem (جام جم، جام جهان نما) 318
1.1.9.5.2. Efsun (افسون) 319

1.1.9.5.3. Fal (فال) 319
1.1.9.5.4. İksîr-i A'ẓam (اکسیر اعظم) 320
1.1.9.5.5. Kîmyâ (کیمیا) 321
1.1.9.5.6. Nazar 322
1.1.9.5.7. Sihir (جادو، ساحری، سحر) 322
1.2. Tasavvufî Mefhumlar 323
1.2.1. Genel olarak Tasavvuf, Tarikat ve Sülûk (راه، سلوک، طریق، طریقت) 324
1.2.2. Genel olarak Sufi ve Sâlik (صوفی، سالک، اهل سلوک، اهل طریقت) 326
1.2.3. Diğer Tasavvufî Kavramlar 330
1.2.3.1. Adem (عدم) 330
1.2.3.2. Akıl (خرد، عقل) 334
1.2.3.3. Ayn-ı Cem (عین جم) 339
1.2.3.4. Ayş (عیش) 340
1.2.3.5. Bâtın ve Zâhir (باطن، ظاهر) 340
1.2.3.6. Bezm-i Elest 344
1.2.3.7. Can (جان) 344
1.2.3.8. Can Gözü (چشم جان) 349
1.2.3.9. Ceberût Âlemi (عالم جبروت) 349
1.2.3.10. Cemâl-Celâl (جمال، جلال) 351
1.2.3.11. Cezbe (جذبه) 352
1.2.3.12. Dâru'l-Beḳâ (دار البقا) 352
1.2.3.13. Ezel ve Ebed (ازل، ابد) 353
1.2.3.14. Fena ve Beka (بقا، فنا) 355
1.2.3.15. Fetih (فتح) 355
1.2.3.16. Feyz (فیض) 356
1.2.3.17. Firak-Hicran (فراق، هجران، جدایی) 356
1.2.3.18. Gaflet (غفلت) 359
1.2.3.19. Gayb (غیب) 359
1.2.3.20. Gayr (غیر) 360
1.2.3.21. Güman (گمان) 363
1.2.3.22. Halvet (خلوت) 364
1.2.3.23. Hâtif (هاتف) 364
1.2.3.24. Havas ve Avam (خواص، عام) 365
1.2.3.25. Ḫavf ve Recâ (خوف، رجا) 366

1.2.3.26. Hayret (حیرت، تحیر) 368
1.2.3.27. Hırka, Tasavvuf (خرقه) 369
1.2.3.28. Hicap (حجاب) 370
1.2.3.29. Hidayet (هدایت) 372
1.2.3.30. Hikmet (حکمت) 373
1.2.3.31. Himmet (همت) 375
1.2.3.32. Hüviyyet (هویت) 378
1.2.3.33. İcmal ve Tafsil (اجمال، تفصیل) 379
1.2.3.34. İdrak (ادراک) 380
1.2.3.35. İhlas (اخلاص) 381
1.2.3.36. İlham 382
1.2.3.37. İnayet (عنایت) 382
1.2.3.38. İstidat (استعداد) 383
1.2.3.39. İstiğna (استغنا) 384
1.2.3.40. Kalp, Tasavvuf (دل) 384
1.2.3.41. Kanaat (قناعت) 385
1.2.3.42. Keramet (کرامت) 386
1.2.3.43. Kıdem (قدم) 387
1.2.3.44. Ḳurb (قرب، قربت) 388
1.2.3.45. Lâhût Âlemi (عالم لاهوت) 389
1.2.3.46. Marifet (معرفت) 391
1.2.3.47. Melamet (ملامت) 392
1.2.3.48. Muâyene (معاینه) 393
1.2.3.49. Muğ (مغ) 394
1.2.3.50. Mutrip (مطرب) 395
1.2.3.51. Nefis (نفس) 396
1.2.3.52. Nefy ve İs̱bât (نفی و اثبات) 397
1.2.3.53. Nûr (نور) 398
1.2.3.54. Nûr-i Muhammedî (نور نبی) 399
1.2.3.55. Rind (رند) 404
1.2.3.56. Sa‘y (سعی) 406
1.2.3.57. Sema (سماع) 407
1.2.3.58. Sıdk (صدق) 408
1.2.3.59. Sidretü’l-Müntehâ (سدره منتها) 408

1.2.3.60. Suflî Âlem ve Ulvî Âlem (عالم علوی، عالم سفلی) 409
1.2.3.61. Süveydâ (سویدا) 410
1.2.3.62. Şevk (شوق) 410
1.2.3.63. Şeyh, Pir (شیخ، پیر) 411
1.2.3.64. Taklit ve Tahkik (تحقیق، تقلید) 413
1.2.3.65. Tefekkür (تفکر) 413
1.2.3.66. Tekke, Hankah, Zaviye (خانقاه، صومعه، کنج) 414
1.2.3.67. Temkin (تمکین) 415
1.2.3.68. Ṭâmât (طامات) 416
1.2.3.69. Vehim (وهم) 416
1.2.3.70. Vuslat (وصل، وصال، وصلت) 417
1.2.4. Bezm 421
1.2.4.1. Genel Olarak Bezm (بزم، مجلس) 422
1.2.4.2. Bezmle Alakalı Kavramlar 424
.1.2.4.2.1 Bade (باده، شراب، می) 424
1.2.4.2.2. Bedmest (بدمست) 426
1.2.4.2.3. Humâr (خمار) 427
1.2.4.2.4. Kadeh (جام، ساغر) 428
1.2.4.2.5. Meyhane (میخانه، میکده، خرابات) 429
1.2.4.2.6. Mey-i Aṣfar (می اصفر) 431
1.2.4.2.7. Sabuh (صبوح) 431
1.2.4.2.8. Sâkî (ساقی) 432
1.2.4.2.9. Sarhoş ve Sarhoşluk (مست، مستی) 434
1.2.5. Aşk 435
1.2.5.1. Genel Olarak Aşk (عشق، عاشقی) 436
1.2.5.2. Maşuk (دلربا، دوست، یار، معشوق) 444
1.2.5.2.1. Maşuğun Güzellik Unsurları 455
1.2.5.2.1.1. Ağız ve Dudak (دهن، دهان، لب) 455
1.2.5.2.1.2. Ayva Tüyü (خط) 460
1.2.5.2.1.3. Bel (میان) 463
1.2.5.2.1.4. Ben (خال) 463
1.2.5.2.1.5. Dişler (دندان) 465
1.2.5.2.1.6. Endam (بالا، قامت، قد) 466
1.2.5.2.1.7. Gabgab (چاه ذقن، چاه زنخدان، غبغب) 468

1.2.5.2.1.8. Göz (چشم، دیده) 470
1.2.5.2.1.9. Kakül (کاکل) 474
1.2.5.2.1.10. Kaş (ابرو) 475
1.2.5.2.1.11. Kirpik (مژگان) 477
1.2.5.2.1.12. Kulak Memesi (بناگوش) 478
1.2.5.2.1.13. Saç (مو، گیسو) 479
1.2.5.2.1.14. Ter (عرق) 479
1.2.5.2.1.15. Yüz (رخ، روی) 479
1.2.5.2.1.16. Zülüf (زلف) 484
1.2.5.2.2. Maşuğun Teşbih Edildiği Varlıklar 488
1.2.5.2.2.1. Huri (حور) 488
1.2.5.2.2.2. Peri (پری) 490
1.2.5.2.2.3. Put (Güzel) (بت، صنم) 490
1.2.5.2.2.4. Servi (سرو) 491
1.2.5.2.3. Maşukla Alakalı Diğer Mefhumlar 493
1.2.5.2.3.1. Bela (بلا) 494
1.2.5.2.3.2. Cefa (جفا) 497
1.2.5.2.3.3. Gamze (غمزه) 498
1.2.5.2.3.4. Sövgü (دشنام) 499
1.2.5.2.3.5. Fitne (فتنه) 500
1.2.5.2.3.6. Gülümseme (خنده، تبسم) 502
1.2.5.2.3.7. İtap (عتاب) 502
1.2.5.2.3.8. Naz (شیوه، عشوه، کرشمه، ناز) 503
1.2.5.2.3.9. Sokak (کوی) 505
1.2.5.2.3.10. Vefa (وفا) 509
1.2.5.3. Âşık (بی دل، عاشق) 512
1.2.5.3.1. Âşıkla Alakalı Unsurlar 515
1.2.5.3.1.1. Göz Yaşı (اشک، گریه) 515
1.2.5.3.1.2. Âşığın Gözü (چشم، دیده) 519
1.2.5.3.1.3. Gönül (دل) 520
1.2.5.3.1.4. Ciğer (جگر) 524
1.2.5.3.1.5. Kan (خون) 525
1.2.5.3.1.6. Kemik (استخوان) 526
1.2.5.3.1.7. Rakip (رقیب) 527

2. Şeyḫ Âẕerî Divanı'nda Felsefe ve Bilim 528
2.1. Felsefi Mefhumlar 528
2.1.1. Küllî Akıl (عقل كل) 528
2.1.2. Cüz-i Lâ-Yetecezzâ (جز لايتجزا) 529
2.1.3. Heyûlâ (هيولا) 530
2.1.4. Mümkinü'l-Vücûd (ممكن الوجود) 530
2.1.5. Mümteni'ü'l-Vücûd (ممتنع الوجود) 531
2.1.6. Mütenâhî ve Lâ-Yetenâhî (متناهى، لا يتناهى) 531
2.1.7. Teselsül (تسلسل) 531
2.1.8. Vâcibü'l-Vücûd (واجب الوجود) 532
2.1.9. Sudûr Nazariyesi 532
2.2. Bilim Mefhumları 534
2.2.1. Eksen Çizgisi (خط محور) 534
2.2.2. Ekvator ve Gök Ekvatoru (خط استوا، تعديل النهار) 534
2.2.3. Evc ve Ḥażîż (اوج، حضيض) 535
2.2.4. Muḳâbele (مقابلى) 535
2.2.5. Muḳârene (قران، مقارنه) 536
2.2.6. Mümeşşil (ممثل) 536
2.2.7. Teklik ve Çokluk (احد، عدد) 537
3. Şeyḫ Âẕerî Divanı'nda Kâinat ve Tabiat 538
3.1. Kâinat ve Onu Oluşturan Unsurlar 538
3.1.1. Kâinat (آفرينش، صنع، كاينات، كون، عالم) 538
3.1.2. Anâṣır-ı Erba'a ve Mevâlid-i Ṣelâṣe (عناصر اربعه، موالد ثلاثه) 540
3.2. Gökyüzü Unsurları 543
3.2.1. Felek (آسمان، چرخ، فلک، سپهر) 543
3.2.2. Burçlar 549
3.2.2.1. On İki Burç (دوازده برج) 549
3.2.2.2. Burç Üçlüleri (مثلثين) 549
3.2.2.3. Balık Burcu (حوت) 550
3.2.2.4. Boğa Burcu (ثور) 550
3.2.3. Gök Cisimleri 550
3.2.3.1. Güneş (آفتاب، خور، خورشيد، مهر) 550
3.2.3.2. Ay (بدر، قمر، ماه، مه، هلال) 554
3.2.3.3. Yıldız (اختر، كوكب، نجوم، ثابته) 557

3.2.3.4. Merih (مریخ) 560
3.2.3.5. Müşteri (مشتری) 561
3.2.3.6. Zühal (زحل، کیوان) 561
3.2.3.7. Zühre (زهره، ناهید) 562
3.2.3.8. Sühâ (سها) 562
3.2.3.9. Süheyl (سهیل) 563
3.2.3.10. Kehkeşân (مجره) 563
3.3. Tabiat Unsurları 564
3.3.1. Temel Tabiat Unsurları 564
3.3.1.1. Ateş (آتش، آذر) 564
3.3.1.2. Bulut (ابر) 566
3.3.1.3. Çöl (بادیه، صحرا) 567
3.3.1.4. Dağ (کوه) 567
3.3.1.5. Deniz (دریا) 569
3.3.1.6. Duman (دود) 571
3.3.1.7. Granit (خارا) 572
3.3.1.8. Kabarcık (حباب) 573
3.3.1.9. Kül, Kurum ve İs (خاکستر، دوده) 574
3.3.1.10. Pas (زنگ، زنگار) 574
3.3.1.11. Rüzgâr (باد) 575
3.3.1.11.1. Nesim Yeli (نسیم) 575
3.3.1.11.2. Saba Yeli (صبا) 577
3.3.1.11.3. Şarşar (صرصر) 578
3.3.1.12. Şebnem (شبنم) 578
3.3.1.13. Şimşek (صاعقه) 579
3.3.1.14. Taş (سنگ) 579
3.3.1.15. Toprak (خاک) 580
3.3.1.16. Yağmur (باران) 583
3.3.1.17. Zerre (ذره) 583
3.3.1.18. Divanda Hususi Adıyla Anılan Tabiat Unsurları 585
3.3.1.18.1. Denizler, Göller, Nehirler ve Diğer Su Kaynakları 585
3.3.1.18.1.1. Amuderya (آمودریا، جیحون) 585
3.3.1.18.1.2. Umman Denizi (بحر عرب، دریای عرب، عمان) 586
3.3.1.18.1.3. Zemzem (زمزم) 586

3.3.1.18.1.4. Âb-ı Hayât (آب حیات، آب حیوان، آب خضر، آب زندگی، سرچشمه حیوان) 586
3.3.1.18.1.5. Dicle (دجله) 589
3.3.1.18.1.6. Fırat (فرات) 589
3.3.1.18.1.7. Kızıldeniz (قلزم) 590
3.3.1.18.1.8. Nil (نیل) 590
3.3.1.18.2. Dağlar ve Taşlar 590
3.3.1.18.2.1. Ebûḳubeys Dağı (ابوقبیس) 590
3.3.1.18.2.2. Kafdağı (قاف) 590
3.3.1.18.2.3. Muallak Taşı (صخره صما) 591
3.3.1.18.2.4. Ṭûr Dağı (طور) 591
3.3.2. Taş ve Maden Türleri 592
3.3.2.1. Akik (عقیق) 592
3.3.2.2. Altın (زر) 592
3.3.2.3. Bakır (مس) 593
3.3.2.4. Demir (آهن) 593
3.3.2.5. Firuze (فیروزه) 593
3.3.2.6. Gümüş (سیم، نقره) 594
3.3.2.7. İnci (در، گوهر، مروارید، لولو) 594
3.3.2.8. Kehribar (کاه ربا) 596
3.3.2.9. Kırmızı Kükürt (گوگرد احمر) 597
3.3.2.10. Lal Taşı (لعل) 598
3.3.2.11. Mihenk Taşı (محک) 599
3.3.2.12. Mıknatıs (مغناطیس) 599
3.3.2.13. Mine (مینا) 599
3.3.2.14. Siyah Akik (شبه) 600
3.3.2.15. Yakut (یاقوت) 600
3.3.2.16. Zebercet (زبرجد) 600
3.3.3. Bitkiler 601
3.3.3.1. Çiçekler 601
3.3.3.1.1. Erguvan (ارغوان) 601
3.3.3.1.2. Gül (گل) 601
3.3.3.1.3. Lale (لاله) 604
3.3.3.1.4. Menekşe (بنفشه) 608

3.3.3.1.5. Nergis (نرگس، عبهر) 608
3.3.3.1.6. Nesteren (نسترن) 609
3.3.3.1.7. Sümbül (سنبل) 609
3.3.3.1.8. Süsen (سوسن) 610
3.3.3.1.9. Yasemin (یاسمین) 611
3.3.3.2. Ağaçlar 611
3.3.3.2.1. Genel Olarak Ağaç (درخت) 611
.3.3.3.2.2 Sanavber (صنوبر، دل) 612
3.3.3.2.3. Çınar (چنار) 613
3.3.3.2.4. Söğüt (بید) 613
3.3.3.2.5. Şimşir (شمشاد) 613
3.3.3.2.6. Ṭûbâ (طوبی) 613
3.3.3.3. Meyveler ve Bazı Bitki Mamülleri 614
3.3.3.3.1. Genel Olarak Meyve (بار، ثمر، فواکه، میوه) 614
3.3.3.3.2. Elma (سیب) 615
3.3.3.3.3. Hurma (خرما، نخل) 616
3.3.3.3.4. Hünnap (عناب) 616
3.3.3.3.5. Kına (حنا) 617
3.3.3.3.6. Kimyon (زیره) 617
3.3.3.3.7. Nar (انار) 617
3.3.3.3.8. Şeker Kamışı (نیشکر) 618
3.3.3.3.9. Üzüm (استافیل، انگور) 618
3.3.4. Hayvanlar 619
3.3.4.1. Anka-Sîmurġ (سیمرغ، عنقا) 619
3.3.4.2. Arı (زنبور) 621
3.3.4.3. Aslan (شیر) 621
3.3.4.4. At (توسن، سمند، شبدیز) 623
3.3.4.5. Balık (ماهی) 623
3.3.4.6. Bavlı (باولی) 624
3.3.4.7. Bülbül (بلبل، عندلیب) 625
3.3.4.8. Ceylan (آهو) 627
3.3.4.9. Domuz (خوک) 627
3.3.4.10. Düldül (دلدل) 627
3.3.4.11. Güvercin (کبوتر) 628

3.3.4.12. Kaknüs (ققنس) 629
3.3.4.13. Kaplan (پلنگ) 629
3.3.4.14. Karga (زاغ) 630
3.3.4.15. Kirpi (خارپشت) 631
3.3.4.16. Köpek (سگ) 631
3.3.4.17. Kumru (قمری) 634
3.3.4.18. Çakal (شغال) 635
3.3.4.19. Çekirge (ملخ) 635
3.3.4.20. Deve (ناقه) 635
3.3.4.21. Ejderha (اژد) 636
3.3.4.22. Eşek (خر) 637
3.3.4.23. Fil (فیل) 637
3.3.4.24. Hüdhüd (هدهد) 638
3.3.4.25. Hümâ (هما) 638
3.3.4.26. Karınca (مور) 638
3.3.4.27. Kuş (طایر، مرغ) 639
3.3.4.28. Ördek (مرغابی) 641
3.3.4.29. Örümcek (عنکبوت) 641
3.3.4.30. Papağan (طوطی) 641
3.3.4.31. Pervane (پروانه) 643
3.3.4.32. Sedef (صدف) 644
3.3.4.33. Semender (سمندر) 645
3.3.4.34. Ṣayd-ı Ḥaremî (صید حرمی) 646
3.3.4.35. Sinek (مگس) 646
3.3.4.36. Sivrisinek (پشه) 647
3.3.4.37. Şahin (باز) 647
3.3.4.38. Tavus Kuşu (طاووس) 647
3.3.4.39. Teḫâḳû (تخاقو) 648
3.3.4.40. Tilki (روباه) 648
3.3.4.41. Timsah (نهنگ) 649
3.3.4.42. Üveyik (فاخته) 649
3.3.4.43. Yengeç (خرچنگ) 649
3.3.4.44. Yılan (مار) 650
3.3.5. Zamanla Alakalı Kavramlar 650

3.3.5.1. Mevsimler 650
3.3.5.1.1. İlkbahar (بهار) 650
3.3.5.1.2. Sonbahar (خزان) 652
3.3.5.1.3. Kış (زمستان) 652
3.3.5.2. Yılın Belli Günleri ve Ayları 652
.3.3.5.2.1 Berat Gecesi (شب برات) 652
3.3.5.2.2. Kadir Gecesi (شب قدر) 653
3.3.5.2.3. Muharrem Ayı (ماه محرم) 653
3.3.5.2.4. Miraç Gecesi (شب معراج) 654
3.3.5.2.5. Nevruz (نوروز) 654
3.3.5.2.6. Şeb-i Yeldâ (شب یلدا) 654
3.3.5.2.7. Tîrmeh (تیرمه) 655
4. Şeyḫ Âẕerî Divanı'nda İnsan ve Cemiyet 656
4.1. İnsan 656
4.1.1. Genel Olarak İnsan 656
4.1.2. İnsana Ait Duygu ve Hasletler 658
.4.1.2.1 Cimrilik (بخل، خسیس) 658
4.1.2.2. Cömertlik (جود، سخا، سخاوت، کرم) 659
4.1.2.3. Dil (زبان) 660
4.1.2.4. Görme ve Duyma 661
4.1.2.5. Haset (حسد) 661
4.1.2.6. İkiyüzlülük (ریا) 662
4.1.2.7. Keder (غم) 662
4.1.2.8. Kibir (تکبر، کبر) 663
4.1.2.9. Mertlik ve Namertlik (مردی، نامردی) 663
4.1.2.10. Öfke (خشم) 664
4.1.3. Tarihî ve Efsanevî Şahsiyetler 664
4.1.3.1. Ahmed-i Câmî (احمد جامی) 664
4.1.3.2. Âmîl (عامیل) 664
4.1.3.3. Amr b. Abdived (عمر) 665
4.1.3.4. Anter (عنتر) 665
4.1.3.5. Aristo (ارسطو) 665
4.1.3.6. Âzer (آزر) 666
4.1.3.7. Bel'am b. Bâ'urâ (بلعمِ باعور) 666

4.1.3.8. Cavna Han (جونه) 666
4.1.3.9. Cemşîd (جم، جمشید) 667
4.1.3.10. Caypal (جیپال) 667
4.1.3.11. Dârâ (دارا) 667
4.1.3.12. Dârâb ve Gâzûr (داراب، گازر) 668
4.1.3.13. Ebsâl ve Salâmân (ابسال و سلامان) 669
4.1.3.14. Ebû Cehil (بوجهل) 669
4.1.3.15. Ebû Sa'îd-i Ebû'l-Ḫayr (بوسعید بوالخیر) 670
4.1.3.16. Emîr Ḫusrev-i Dihlevî (خسرو) 670
4.1.3.17. Faġfûr (فغفور) 670
4.1.3.18. Ferhâd (فرهاد) 671
4.1.3.19. Fîlḳûs (فیلقوس) 672
4.1.3.20. Firavun (فرعون) 673
4.1.3.21. Fîrûz Şah Tuğluk (فیروز) 673
4.1.3.22. Gazneli Mahmut ve Ayaz (ایاز و محمود) 674
4.1.3.23. Ḫâlid b. Sinân (خالد) 674
4.1.3.24. Hâmân (هامان) 675
4.1.3.25. Ḫavlî b. Yezîd-i Aṣbaḥî (خولی بن یزید اصبحی) 675
4.1.3.26. Herkül (هرقل) 675
4.1.3.27. Hızır (خضر) 675
4.1.3.28. Hülâgû (هلاکو) 677
4.1.3.29. Ḫusrev-i Pervîz (خسرو پرویز) 677
4.1.3.30. Ḫusrev ve Şîrîn (خسرو، شیرین) 677
4.1.3.31. İbn Mülcem (ملجم) 678
4.1.3.32. İskender (اسکندر، سکندر) 678
4.1.3.33. Ḳanber (قنبر) 680
4.1.3.34. Ḳârûn (قارون) 680
4.1.3.35. Kayser (قیصر) 681
4.1.3.36. Keyḫusrev ve Gîv (کیخسرو، گیو) 681
4.1.3.37. Kûbâd (قباد) 682
4.1.3.38. Leyla ve Mecnun (لیلی، مجنون) 682
4.1.3.39. Lokman (لقمان) 683
4.1.3.40. Luka (لوقا) 683
4.1.3.41. Lûşâ (لوشا) 683

4.1.3.42. Mani (مانی) 684
4.1.3.43. Me’mûn (مأمون) 684
4.1.3.44. Mervân (مروان) 685
4.1.3.45. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (مولانا) 685
4.1.3.46. Mîrzâ İbrahim (میر علادوله) 686
4.1.3.47. Mürre bin Ḳays (مره) 686
4.1.3.48. Nemrut (نمرود) 686
4.1.3.49. Niẓâmî-yi Gencevî (نظامی گنجوی) 687
.4.1.3.50 Rüstem (پور زال، رستم) 687
4.1.3.51. Sa‘duddîn-i Ḥammûye (سعدالدین حمویی) 687
4.1.3.52. Sâmirî (سامری) 688
4.1.3.53. Şems-i Tebrîzî (شمس تبریزی) 688
4.1.3.54. Sencer (سنجر) 689
4.1.3.55. Sultan Baysungur’un Şehzadesi (شه زاده سلطان بایسنقر) 689
4.1.3.56. Şeddâd b. Âd (شداد) 690
4.1.3.57. Şeyḫ Şerefuddîn (شیخ شرف الدین) 690
4.1.3.58. Şemseddîn (شمس الدین) 691
4.1.3.59. Vâmıḳ ve Aẕrâ (وامق، عذرا) 691
4.1.3.60. Vîs ve Râmîn (ویس، رامین) 691
4.1.3.61. Yezîd (یزید) 691
4.1.3.62. Żaḥḥâk (ضحاک) 692
4.1.3.63. Zu’lḳarneyn (ذوالقرنین) 692
4.1.3.64. Züleyha (زلیخا) 693
4.2. Cemiyet 693
4.2.1. Kavimler 693
4.2.1.1. Âd ve Şemûd (عاد، ثمود) 693
4.2.1.2. Hindu (هندو) 694
4.2.1.3. Moğol (مغول) 694
4.2.1.4. Tacik (تاجیک) 694
4.2.1.5. Türk (ترک) 695
4.2.1.6. Ye’cûc (یاجوج) 696
4.2.2. Hanedanlar ve Kabileler 696
4.2.2.1. Abbasiler (عباسی) 696
4.2.2.2. Kureyş (آل قریش) 697

4.2.2.3. Sâmânîler (آل سامان) 697
4.2.3. Ülkeler, Şehirler ve Binalar 698
4.2.3.1. Acem (ایران، ملک عجم، عجم) 698
4.2.3.2. Arafat (عرفات) 699
4.2.3.3. Arap (عرب) 699
4.2.3.4. Baġ-i İrem (باغ ارم) 700
4.2.3.5. Bağdat (بغداد) 700
4.2.3.6. Bedaḫşân (بدخشان) 701
4.2.3.7. Bîsütûn (بیستون) 701
4.2.3.8. Çâh-ı Bâbil (چاه بابل) 701
4.2.3.9. Çin (چین) 702
4.2.3.10. Dâru'l-Merz (دارالمرز) 702
4.2.3.11. Esterâbâd (استراباد) 702
4.2.3.12. Fireng (فرنگ) 702
4.2.3.13. Habeş (حبش، زنگ، زنگبار) 703
4.2.3.14. Hayber (خیبر) 704
4.2.3.15. Hemedan ve Elvend Dağı (همدان، کوه الوند) 704
4.2.3.16. Herat (هرات) 704
4.2.3.17. Hicaz (حجاز) 705
4.2.3.18. Hindistan (هند، هندوستان) 705
4.2.3.19. Horasan (خراسان) 706
4.2.3.20. Ḫuten (ختن، خطا) 707
4.2.3.21. İsferâyîn (اسفراین) 708
4.2.3.22. Kâbe (کعبه) 708
4.2.3.23. Ken'ân (کنعان) 710
4.2.3.24. Kerbelâ (کربلا) 710
4.2.3.25. Keşmîr (کشمیر) 711
4.2.3.26. Mâverâünnehir (ماوراء النهر) 711
4.2.3.27. Mekke ve Baṭḥâ (ام القرا، مکه، بطحا) 711
4.2.3.28. Necef (نجف) 712
4.2.3.29. Mescid-i Aḳṣâ (مسجد اقصا) 712
4.2.3.30. Rum (روم) 712
4.2.3.31. Semerkant (سمرقند) 713
4.2.3.32. Ṭâḳ-i Kisrâ (طاق کسری) 714

4.2.3.33. Tebriz (تبریز) 714
4.2.3.34. Turan (توران) 715
4.2.3.35. Tûs, Meşhed ve Nûġân (توس، مشهد، نوغان) 715
4.2.3.36. Yemen (یمن) 715
4.2.3.37. Ẓulumât (ظلمات) 715
4.2.4. İçtimai Hayata Ait Bazı Mekânlar 716
4.2.4.1. Hastane (دارالشفا، دارشفا) 716
4.2.4.2. Kilise (دیر) 717
4.2.4.3. Mektep (مدرسه) 717
4.2.5. Meslek Erbabı ve Çeşitli Tipler 718
4.2.5.1. Acemî (عجمی) 718
4.2.5.2. Âlim (عالم) 718
4.2.5.3. Âmâ (اعما) 718
4.2.5.4. Arkadaş (رفیق، مصاحب) 719
4.2.5.5. Ases (عسس) 720
4.2.5.6. Attar (عطار) 720
4.2.5.7. Ayyar (عیّار) 720
4.2.5.8. Bağcı (باغبان) 721
4.2.5.9. Bakkal (بقال) 721
4.2.5.10. Çalgıcı (نوازنده) 721
4.2.5.11. Çavuş (چاوش) 722
4.2.5.12. Çiftçi (برزگر، دهقان) 722
4.2.5.13. Deli (دیوانه) 722
4.2.5.14. Demirci (آهنگر) 722
4.2.5.15. Derviş (درویش) 723
4.2.5.16. Deve Seyisi (شتربان) 724
4.2.5.17. Dilenci (گدا) 724
4.2.5.18. Dul (بیوه) 726
4.2.5.19. Esir (اسیر) 726
4.2.5.20. Evlat (زاد، فرزند) 726
4.2.5.21. Fakih (فقیه) 726
4.2.5.22. Ferraş (فراش) 727
4.2.5.23. Fırıncı (خباز) 727
4.2.5.24. Gelin (عروس، نوعروس) 727

.4.2.5.25 Hasta (بیمار، خسته، علیل) 728
4.2.5.26. Hırsız (دزد) 728
4.2.5.27. İp Cambazı (رسن باز) 729
4.2.5.28. Kapıcı (حاجب) 729
4.2.5.29. Kasap (قصاب) 729
4.2.5.30. Kâtip (کاتب) 729
4.2.5.31. Köle (بنده، غلام) 730
4.2.5.32. Kuyumcu (زرگر) 731
4.2.5.33. Meddah (مداح) 731
4.2.5.34. Meşşâta (مشاطه) 731
4.2.5.35. Muallim-Müderris (مدرس، معلم) 732
4.2.5.36. Muhafız (پاسبان) 732
4.2.5.37. Muhtesip (محتسب) 732
4.2.5.38. Müftü (مفتی) 733
4.2.5.39. Müneccim (منجم) 734
4.2.5.40. Nakkaş (نقشبند) 734
4.2.5.41. Simyacı (کیمیاگر) 734
4.2.5.42. Sarraf (صراف) 735
4.2.5.43. Sultan (پادشاه، شاه، شه، خسرو، سلطان) 735
4.2.5.44. Süvari (شهسوار) 738
4.2.5.45. Şahne (شحنه) 739
4.2.5.46. Şair (شاعر) 739
4.2.5.47. Şeyḫzâde (شیخ زاده) 740
4.2.5.48. Tabip (طبیب) 741
4.2.5.49. Terzi (خیاط) 742
4.2.5.50. Usta ve Çırak (استاد، شاگرد) 743
4.2.5.51. Uşak (چاکر، خادم، خدمتکار) 743
4.2.5.52. Zahit (زاهد) 743
4.2.6. Harfler 745
4.2.6.1. Nokta (نقطه) 745
4.2.6.2. Hurûf-ı Mukattaa (حروف مقطعه) 747
4.2.6.3. Elif (الف) 748
4.2.6.4. Dâl, Ẕâl ve Vav (دال، ذال، واو) 752
4.2.6.5. Mîm (میم) 752

4.2.6.6. Nûn (نون) 753
4.2.6.7. Kef (كاف) 753
4.2.6.8. Lâm (لام) 754
4.2.7. Ünlü Kitaplar ve Edebî Eserler 754
4.2.7.1. Erteng (ارتنگ) 754
4.2.7.2. Mantıḳu't-Ṭayr (منطق الطير) 754
4.2.7.3. Penc Genc ve Heft Peyker (پنج گنج، هفت پيكر) 755
4.2.7.4. Şâhnâme (شهنامه) 755
4.2.8. Tıp Mefhumları, Hastalıklar ve İlaçlar 755
4.2.8.1. Tıp Mefhumları 755
4.2.8.1.1. Dört Mizaç (چار طبع) 755
4.2.8.1.2. Safra (صفرا) 756
4.2.8.1.3. Sevda (سودا) 756
4.2.8.2. Hastalıklar 756
4.2.8.2.1. Çiçek Hastalığı ve Veba (آبله، وبا) 756
4.2.8.2.2. Mide Fesadı (ادخال فاسد معده، معده رنجور) 756
4.2.8.2.3. Sarılık (يرقان) 757
4.2.8.3. İlaçlar 757
4.2.8.3.1. Merhem (مرهم) 757
4.2.8.3.2. Tebâşîr (تباشير) 758
4.2.8.3.3. Tiryak (تریاک، تریاق، نوشدارو) 758
4.2.9. Savaş ve Askerlikle Alakalı Mefhumlar 759
4.2.9.1. Genel Olarak Savaş (جنگ، حرب، معرکه، نبرد) 759
4.2.9.2. Ordu (خيل، سپاه، لشكر) 761
4.2.9.3. Silahlar ve Savaş Aletleri 763
4.2.9.3.1. Hançer (خنجر) 763
4.2.9.3.2. Kalkan (سپر) 764
4.2.9.3.3. Ok (تير) 764
4.2.9.3.4. Kılıç (تيغ، شمشير) 765
4.2.9.3.5. Mancınık (منجنيق) 767
4.2.9.3.6. Mızrak (سنان، نيزه) 767
4.2.9.3.7. Yay (كمان) 767
4.2.10. Denizcilik Mefhumları 767
4.2.10.1. Çapa (لنگر) 767

4.2.10.2. Dalgıç (غواص) 768
4.2.10.3. Gemi (کشتی، زورق) 769
4.2.10.4. Kaptan (کشتی بان، ناخدا) 769
4.2.10.5. Yelken (بادبان) 769
4.2.11. Giysiler 770
4.2.11.1. Ayakkabı (کفش، گرگاو، نعلین) 770
4.2.11.2. Cübbe, Sarık ve Taylasan (جبه، دستار، فش، علاق) 770
4.2.11.3. Çarşaf, Kadın Giysisi (چادر) 770
4.2.11.4. Elbise (کسوت، لباس) 770
4.2.11.5. Gömlek (پیراهن) 770
4.2.11.6. Hırka, Giysi (خرقه، دلق) 771
4.2.11.7. Hilat (خلعت) 771
4.2.11.8. Külah (کلاه، کله) 771
4.2.11.9. Peçe (برقع، نقاب) 772
4.2.11.10. Zünnar (زنار) 772
4.2.12. Kumaşlar 772
4.2.12.1. Atlas (اطلس) 772
4.2.12.2. Torku (ترقو) 773
4.2.13. Güzel Kokular 774
4.2.13.1. Amber (عنبر) 774
4.2.13.2. Gâliye (غالیه) 774
4.2.13.3. Gül Suyu (گلاب) 775
4.2.13.4. Kâfûr (کافور) 775
4.2.13.5. Misk (مشک، نافه) 776
4.2.13.6. Öd Ağacı (عود) 776
4.2.14. Gıda Maddeleri 777
4.2.14.1. Akide Şekeri (نبات) 777
4.2.14.2. Badem (بادام) 777
4.2.14.3. Baharat (ادویه) 777
4.2.14.4. Bal ve Sirke (عسل، سرکه) 777
4.2.14.5. Ekmek (نان) 777
4.2.14.6. Helva (حلوا) 778
4.2.14.7. Kebap (کباب) 778
4.2.14.8. Şeker (شکر) 778

4.2.14.9. Şerbet (شربت) 779
4.2.14.10. Tuz (نمک) 779
4.2.14.11. Tuzgu 782
4.2.15. Oyunlar 783
4.2.15.1. Kumar (داو، قمار) 783
4.2.15.2. Satranç (شطرنج) 783
4.2.15.3. Tavla (نرد) 784
4.2.16. Müzik Aletleri ve Müzikle Alakalı Mefhumlar 784
4.2.16.1. Boru (Müzik Aleti) (لوله) 784
4.2.16.2. Çenk (چنگ) 785
4.2.16.3. Davul (کوس، نوبت) 785
4.2.16.4. Ney (نی) 786
4.2.16.5. Perde ve Makam (پرده، مقام) 786
4.2.16.6. Rebap (رباب) 787
4.2.16.7. Ut (عود) 787
4.2.17. Sair Eşyalar ve Nesneler 787
4.2.17.1. Anahtar (کلید، مفتاح) 787
4.2.17.2. Ayna (آیینه) 788
4.2.17.3. Bayrak (علم، لوا) 791
4.2.17.4. Bel, Tarım Aleti (بیل) 791
4.2.17.5. Beşik (مهد) 792
4.2.17.6. Buhurdan (مجمر) 792
4.2.17.7. Cila (صیقل) 792
4.2.17.8. Çadır (چتر، خیمه) 793
4.2.17.9. Çevgen (چوگان) 793
4.2.17.10. Defter (جریده، دفتر) 794
4.2.17.11. Gâşiye (غاشیه) 794
4.2.17.12. Gölgelik (سایبان) 794
4.2.17.13. Havan (هاون) 795
4.2.17.14. Hokka (حقه) 795
4.2.17.15. Külünk (تیشه) 795
4.2.17.16. Kafes (قفس) 795
4.2.17.17. Kalem (قلم) 796
4.2.17.18. Kanara (قناره) 796

4.2.17.19. Ḳarâtġû (قراتغو) 796
4.2.17.20. Kazan (دیگ) 797
4.2.17.21. Kement (کمند) 797
4.2.17.22. Kitabe (کتابه) 798
4.2.17.23. Küpe (گوشوار) 799
4.2.17.24. Lamba (پیه سوز، چراغ، قندیل، مشعله، مصباح) 799
4.2.17.25. Mahfe (عماری، مهد، محمل) 800
4.2.17.26. Merdiven (نردبان) 801
4.2.17.27. Mum (شمع) 801
4.2.17.28. Mücevher Kutusu (درج) 803
4.2.17.29. Mühür (خاتم، نگین) 803
4.2.17.30. Mürekkep Hokkası (دوات) 804
4.2.17.31. Nal (نعل) 804
4.2.17.32. Oyuncak (بازیچه) 805
4.2.17.33. Para (تنگه، درهم، دینار، سکه، نقد) 805
4.2.17.34. Perde (پرده) 806
4.2.17.35. Pergel (پرگار) 806
4.2.17.36. Sandalye (صندلی) 807
4.2.17.37. Sofra (خوان) 807
4.2.17.38. Süpürge (جاروب) 807
4.2.17.39. Sürahi (صراحی) 807
4.2.17.40. Sürme (سرمه، کحل) 808
4.2.17.41. Süzgeç (پرویزن) 808
4.2.17.42. Şemse (شمسه) 808
4.2.17.43. Şişe (شیشه) 809
4.2.17.44. Tabut (تابوت) 809
4.2.17.45. Taç (افسر، تاج) 809
4.2.17.46. Taht (تخت) 810
4.2.17.47. Tenge (تنگه) 811
4.2.17.48. Terazi (میزان) 811
4.2.17.49. Tespih (تسبیح، مهره) 812
4.2.17.50. Testi (سفال، سبو) 812
4.2.17.51. Top (گوی) 813
4.2.17.52. Yatak ve Yastık (بستر، متکا) 813

4.2.17.53. Zar (طاس كعبتين) 813
4.2.17.54. Zerendûd (زراندود) 813
4.2.17.55. Zîc ve Usturlap (زيج، اسطرلاب) 814
4.2.17.56. Zincir (زنجير) 814
SONUÇ 816
KAYNAKÇA 819

GİRİŞ

ŞEYḪ ÂẔERÎ'NİN YAŞADIĞI DEVİRDE İRAN VE DEKKEN'İN DURUMU

Şeyḫ Âẕerî'nin, hk. 784 (1382-1383) ile hk. 866 (1461-1462) yılları arasında yaşadığı kabul edilmektedir. O, ömrünün büyük kısmını İran'ın Horasan bölgesinde bulunan İsferâyîn kasabasında geçirmiştir. Yaşadığı süre içinde İran'ın çeşitli şehirlerine kısa seyahatler yaptığını tahmin ettiğimiz Âẕerî, iki ya da üç defa Mekke'ye gitmiştir. Şairin memleketi Horasan dışında en uzun süre ikamet ettiği yer ise Hindistan'ın Dekken bölgesi olmuştur. Âẕerî'nin burada beş yıl kadar kaldığı tahmin edilmektedir. İsferâyîn'e döndükten sonra da o, Dekken'le bağını kesmemiş; zaman zaman Dekken'deki Behmenî sultanlarıyla haberleşmiştir. Bu bakımdan, Âẕerî'nin bir şair olarak en çok faaliyet gösterdiği iki coğrafyanın Horasan ve Dekken olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bu haseple, tezin bu bölümünde İran ve Dekken'deki siyaset, toplum, iktisat, din, bilim, sanat ve edebiyatın durumu ele alınacaktır.

Şeyḫ Âẕerî'nin yaşadığı 14. yüzyılın sonundan başlayıp 15. yüzyılın ortalarına kadar devam eden zaman diliminde Horasan'a Timurlular, Dekken'e ise Behmenîler hâkim olmuştur. Ancak, Şeyḫ Âẕerî'nin ortaya çıktığı siyasi çevreyi anlamak için bu iki devleti incelemek yeterli olmayacaktır ve biraz daha geriye gitmek gerekecektir. İslam dünyasında eşi görülmemiş siyasi ve sosyal yıkıma sebep olan Moğol İlhanlılar, 1335 yılında Sultan Ebû Sa'îd'in vâris bırakmadan ölmesi üzerine çöküş sürecine girmiş ve İran'ın çeşitli yerlerinde mahalli hanedanlar ortaya çıkmıştı. Şeyḫ Âẕerî'nin babası bu mahalli devletlerden birisi olan ve Horasan'ın bir kısmını kontrol eden Şiî Serbedârîlerin İsferâyîn'deki idarecisiydi. Bu sebeple, bu bölümde ilk olarak Serbedârîler kısaca anlatılacaktır. Daha sonra, Horasan da dâhil İran ve Orta Asya'yı yöneten Timurlu Devleti hakkında bilgi verilecektir. Son olarak, şairin birkaç yılını geçirdiği Hindistan'daki Behmenî Devleti'nden bahsedilecektir.

1. Serbedârîler

Serbedârîler, 1337-1386 yılları arasında Horasan'da Sebzevâr (Beyhak) şehri ve çevresine hâkim olmuş ve en azından idareci kadrosu seviyesinde Şiî olduğunu söyleyebileceğimiz bir siyasi harekettir. Serbedârî kelimesi Farsça "baş darağacına"

demektir. Serbedârîlerin, İlhanlı zulmüne karşı isyan edip bu yolda gerekirse ölümü göze almış savaşçılar anlamında bu adı aldıkları düşünülmektedir.[1]

Serbedârî hareketi bir İlhanlı vergi memurunu öldüren Abdürrezzâk adlı kişinin Baştın köyünde isyan çıkarmasıyla başlamıştır. Abdürrezzâk, 1338'de Sebzevâr'ı ele geçirdiyse de zalimce davranışlarına tepki gösteren kardeşi Mes'ûd tarafından öldürülmüştür. Mes'ûd, muhtemelen Bâtınî görüşleri de olan ve Horasan çevresinde nüfuzlu Şiî Şeyhi Ḥasan-i Cûrî'yi hapsedildiği kaleden kurtarıp yanına almıştır. İki liderin iş birliği ile Serbedârîler kısa sürede güçlenerek Batı'da Damgan ve Simnan ile Doğu'da Nişabur'u ele geçirmiştir. Ancak, Ḥasan-i Cûrî'yi bir suikastle öldürten Mes'ûd'un 1344'te Mazenderan seferinde ağır bir yenilgi alıp kendisinin de öldürülmesi üzerine Serbedârîler duraklama devrine girmiştir.[2]

Yirmi yıla yakın süren karışıklık devrinde Serbedârî hareketi içerisinde taht kavgaları hiç eksik olmamış ve çeşitli güç mihraklarının ittifakı ile başa getirilen her yönetici birkaç yıl içinde devrilmiştir. Bu dönemde geçici başarılar sağlayan iki hükümdar, devlet idaresinde reformlar yaparak refahın artmasını sağlayan Şemseddîn Ali (748-752 hk.) ile Serbedârîlerin başından beri en büyük düşmanı olan İlhanlı Togay Timur'u tuzağa düşürerek öldüren Yaḥyâ Kerrâbî (752-756 hk.) olmuştur. Ancak onlar da diğerleri gibi kısa sürede azledilmişlerdir.[3]

1362'de Sebzevâr eşrafından Şiîliğin İsnâaşeriyye koluna mensup Hâce Ali Müeyyed ile Ḥasan-i Cûrî'nin müridi Derviş Azîz ittifak kurarak iktidarı ele geçirmişlerdir. Bâtınî unsurlardan arındırılmış bir Şiî anlayışını halka benimsetmeyi hedefleyen Ali Müeyyed'in dinî politikasını Mahendrarajah, "İsnâaşeriyye Şiî programı" olarak adlandırmıştır.[4] Ali Müeyyed İsnâaşeriyyeyi devletin resmi mezhebi hâline getirmiş ve çok geçmeden aşırı görüşleri olan Derviş Azîz ve taraftarlarını öldürtmüştür.[5] Devam eden iç savaşlara rağmen Şiîliği halka benimsetme amacından vazgeçmeyen Serbedârî hükümdarı, devrin meşhur Şiî âlimi Muhammed b. Mekkî el-Âmilî'yi Sebzevâr'a davet etmiştir. Mekkî, kendisi Horasan'a gitmemiş ama Ali Müeyyed ve

[1] Erdoğan Merçil, "Serbedârîler" ***DİA***, XXXVI. Cilt, 2009, s. 549-550.
[2] John M. Smith, ***The History Of The Sarbadār Dynasty 1336-1381 A.D. And Its Sources***, The Hauge, Mouton, 1970, s. 103-121.
[3] John M. Smith, ***The History Of The Sarbadār Dynasty …*** , s. 122-144.
[4] Shivan Mahendrarajah, "The Sarbadars of Sabzavar: Re-Examining Their 'Shi'a' Roots and Alleged Goal to 'Destroy Khurasanian Sunnism'", ***Journal of Shi'a Islamic Studies***, Vol. V, No. 4, Autumn 2012, s. 394.
[5] John M. Smith, ***The History Of The Sarbadār Dynasty …*** , s. 146.

Horasan Şiîlerine yol göstermek için kaleme aldığı el-Lumʿatü'd-Dımaşḳıyye adlı kitabı göndermiştir.[6] Ancak, Ali Müeyyed'in 1381'de bölgeye ulaşan Timur'a biat etmesiyle hem Şiîliği yayma programı hem de bağımsız Serbedârî hareketi sona ermiştir.[7] Ali Müeyyed ise öldürüldüğü 1386 yılına kadar bölgeyi yönetmeye devam etmiştir.

Serbedârîlerin büyük ölçüde savaşlarla geçen yarım yüzyıllık mahalli hâkimiyeti boyunca ebediyat, kültür ve ilim anlamında kalıcı bir faaliyetin ortaya konması mümkün olmamıştır. Serbedârîleri, İlhanlıların çöküşüyle ortaya çıkan ve Timur'un gelişiyle çöken diğer mahalli hanedanlardan farklı ve tarihî açıdan önemli kılan husus ise Şiî olmalarıdır. Serbedârîler üzerine ayrıntılı bir araştırma yapmış olan Smith, bu siyasi oluşumun içerisinde Sünnîler ve salt iktidar peşinde koşan grupların da yer aldığını kabul etmekle beraber hareketin baskın gayesinin Horasan'da Şiîliğin hakim kılınması olduğunu belirtmiştir.[8] Shivan Mahendrarajah ise Serbedârîleri dinî bir hedefi olmayan isyancılarla İsmâilî bağlantılı aşırı uçtaki grupların ittifakı olarak değerlendirmiş ve sadece son hükümdar Ali Müeyyed devrinde gerçek anlamda İsnâaşeriyyenin benimsendiğine dikkat çekmişir.[9] Serbedârîlere dair çeşitli görüşler var olmakla beraber onların Moğol istilasıyla başlayıp Şah İsmâil'le neticelenen Şiîliğin yükselişi sürecinde önemli bir halka olduklarına şüphe yoktur. Nitekim soyu Serbedârîlere dayanan Şeyḫ Âẕerî de Şiî olmasıyla ünlü bir şairdir.

2. Timurlular

2.1. Timurlu Devleti

Timur tarafından kurulan Timurlu Devleti, 16. yüzyıl başına kadar Orta Asya ve İran'a hâkim olmuştur. 1336'da Mâverâünnehir'de bir emirin oğlu olarak doğduğu tahmin edilen Timur, çeşitli ittifaklar içinde yer alarak 1370'de Mâverâünnehir'i hâkimiyeti altına almış ve Semerkant'ı kendine merkez yapmıştır. On yıl kadar Orta Asya'da durumunu sağlamlaştırdıktan sonra İran'daki siyasi kargaşadan faydalanmaya karar vermiş ve 1381'de Horasan'ı, 1386'da Irak-ı Acem ve Âzerbaycan'ı, 1393'te ise Fars'ı ele geçirmiştir. Topraklarını mümkün olduğunca

[6] Erdoğan Merçil, "Serbedârîler" ***DİA***, XXXVI. Cilt, 2009, s. 550.
[7] Shivan Mahendrarajah, "The Sarbadars of Sabzavar ... ", s. 379-402.
[8] John M. Smith, ***The History Of The Sarbadār Dynasty …*** , s. 89.
[9] Shivan Mahendrarajah, "The Sarbadars of Sabzavar ... ", s. 381.

genişletmeye çalışan Timur'un batıya doğru yaptığı yıllarca süren seferleri 1402 yılında Ankara Savaşı'nda Osmanlı Devleti'nin yenilgiye uğratılması ile neticelenmiştir. İslam ülkeleri içinde rakibi kalmayan Timur, Çin'e sefer hazırlığındayken 1405 yılında ölmüştür.[10]

Timur'un ölümünden sonra dört yıl boyunca süren iç savaşı oğlu Mirza Şâhruḫ kazanarak babasının topraklarının çoğuna hâkim olmayı başarmıştır. Şâhruḫ, oğlu Uluğ Bey'i Semerkant'ta bırakarak kendisi devleti Herat'tan yönetmiştir. Onun dönemi İran'ın batısında Karakoyunlular ve şehzade isyanları yüzünden ortaya çıkan karışıklıklar dışında istikrar içinde geçmiş ama yeni bir fetih de yapılamamıştır.[11]

Şâhruḫ'un 1447'de ölümünün ardından devlet eski gücüne bir daha kavuşamamıştır. Yerine geçen Uluğ Bey, devleti tam olarak kontrol edememiş ve 1449'da öldürülmüştür. Ebû Sa'îd, 1451'de Semerkant'ta tahta çıktıysa da Herat'ı alarak tüm ülkeye hâkim olması ancak 1458'de mümkün olmuştur. 1469'da başa geçen Hüseyin Bayḳara yönetiminde Timurlular son bir istikrar dönemi yaşadı ama o da 1501'de Özbeklerin Semerkant'ı ele geçirmesine engel olamamıştır. 1506'da Hüseyin Bayḳara'nın ölümü ile kalan topraklar da kısa sürede Özbeklerin eline geçmiş ve Timurlular Devleti yıkılmıştır.[12]

Her ne kadar kurucusu Timur'un yaptığı savaşlar pek çok yıkıma sebep olsa da Timurlu Devleti, İran'ın doğusu ile Orta Asya'ya yüzyıldan fazla süren bir istikrar çağı yaşatmıştır. Bu devirde ticaret gelişmiş, şehirler imar edilmiş ve bilhassa Herat ve Semerkant şehirleri çeşitli sanatlar ve ilim dalları yanında Fars ve Çağatay edebiyatlarının merkezi konumuna gelmiştir.

2.2. Timurlularda Sosyal ve İktisadi Durum

Toplum ve ekonomi açısından bakıldığında İran için Timurlular devri hem bir yıkım hem de yeniden yapılanma zamanıdır. Timurluların İran'a sosyal açıdan etkisini değerlendiren Ẕebîḥullah Ṣafâ, Timur'un kurduğu düzenin özünde İlhanlılar'ın devamı olduğunu öne sürmüştür.[13] Zira Timur; Cengiz soyundan geldiğini söylemiş, Cengiz yasasını uygulamış ve Moğollar gibi savaş, fetih ve yağma politikası

[10] İsmail Aka, ***Timurlular Devleti Tarihi***, Berikan Yayınevi, Ankara, 2010, s. 19-49.
[11] Şahruh dönemi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İsmail Aka, ***Mirza Şahruh ve Zamanı (1405-1447)***, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1994.
[12] İsmail Aka, ***Timurlular Devleti Tarihi***, s. 101-119.
[13] Ẕebîḥullah Ṣafâ, ***Târîḫ-i Edebiyyât Der Îrân,*** 4. Cilt, İntişârât-i Firdevs, Tahran, 1392, s. 40.

izlemiştir. Ancak Ṣafâ'ya göre[14] Timur, İlhanlılardan farklı olarak İslam'ı ve İran'ın kültürel unsurlarını ilk baştan beri benimsemiş olması sebebiyle İlhanlılar kadar büyük bir yıkım yaratmamıştır ve o ve varisleri medeniyete katkıdan da geri kalmamışlardır.

Timurlular devrinde İran'ın sosyal ve iktisadi hayatındaki başlıca olumsuzluk şüphesiz Timur'un yıllar süren seferleri sırasında sebep olduğu tahribat olmuştur. Subtelny'ye göre Timur'un iktidarı "ganimet ekonomisi" üzerine bina edilmiştir ve bu aslında kendi çöküşünü hazırlayan bir anlayıştır.[15] Timur, ele geçirdiği şehirlerde mal ve mülkü yağmalamakla kalmamış, buradaki ilim ve sanat erbabını da zorla Semerkant'a götürüp ikamet ettirmiştir. Öte yandan toplumun bu devirde gördüğü zararın tek kaynağı fetihler değildir. İmparatorluk topraklarında zaman zaman baş gösteren isyanlar ve şehzadeler arası mücadele, devletin ve isyancıların savaş masraflarını karşılamak için aşırı ve keyfi vergiler toplaması ve mahalli idarecilerin kanunsuz ve zalimce davranışları Timurlular devrinin hiç bitmeyen mesaili olmuştur.[16]

Savaşlar ve yıkımlara rağmen Timurlular devrinde bayındırlık adına birçok adım da atılmıştır. Cengâverliği kadar imar faaliyetleriyle de adını duyuran Timur, devletin kurucusu olarak bu hususta haleflerine örnek teşkil etmiştir.[17] İmar faaliyetlerinden en büyük payı alan elbette başşehirler Semerkant ve Herat'tır. Bu iki şehir; Timur ve sonraki hükümdarlar, devlet adamları ve onların eşleri tarafından yaptırılan birçok saray, cami, medrese, hankah ve imaretler sayesinde devrin en kalkınmış şehirleri hâline gelmiştir.[18] Mirzalar ise kendi hüküm sürdükleri Şiraz, Isfahan ve Yezd gibi şehirlerin inşası ile meşgul olmuşlardır.[19] Timurlular savaşlarda tahrip olmuş bazı şehirleri de eski hâline getirmeye çalışmışlardır. Mesela Şâhruḫ yaklaşık iki yüzyıldır harabe halinde olan Merv'i yeniden inşa ettirmiştir.[20]

---

[14] Ẕebîḥullah Ṣafâ, ***Târîḫ-i Edebiyyât Der Îrân,*** 4. Cilt, s. 40-41.
[15] Maria E. Subtelny, ***Timurids in Transition: Turko-Persian Politics and Acculturation,*** Brill, Leiden, 2007, s. 14.
[16] Ẕebîḥullah Ṣafâ, ***Târîḫ-i Edebiyyât Der Îrân,*** 4. Cilt, s. 32-37, Maria E. Subtelny, ***Timurids in Transition ...*** , s. 49, 74-75, 109, 160.
[17] Vasili Vladimirovich Barthold, ***Four Studies on the History of Central Asia***, 2. Cilt, çev. Vladimir Minorsky, Theodore Minorsky, Brill, Leiden, 1963 s. 40.
[18] İsmail Aka, ***Timurlular Devleti Tarihi***, s. 134-139.
[19] İsmail Aka, ***Timurlular Devleti Tarihi***, s. 139-140.
[20] İsmail Aka, ***Timurlular Devleti Tarihi***, s. 145-146.

Şehirlerin geliştirilmesi yanında Timurlular, tarım ve ticarete de büyük önem vermişlerdir. Timur, tarıma müsait tüm arazilerin işlenmesini arzu etmiştir.[21] Bu yüzden boş bölgeleri zorunlu göçlerle iskân etmiştir. O ve sonraki hükümdarlar, muhtelif memleketlerde su kanalları yaptırarak tarımda önemli gelişmeler sağlamışlardır.[22] Ticaret yollarında emniyetin sağlanması ve tüccarların korunması da Timurlu devletinin asli politikaları içinde yer almıştır.[23] Bu sayede 15. yüzyılda İran'da ticari açıdan da kayda değer ilerleme olmuştur. Batıdaki Akdeniz limanları ile doğudaki Çin'i, güneydeki Hindistan ile kuzeydeki Altın Orda ülkesini bağlayan İran'ın birçok şehri 15. yüzyıl başlarında dünyanın her yerinden gelen ürünlerin bulunduğu, büyük nüfus barındıran ve zenginliğiyle göze çarpan ticaret merkezleri hâline gelmiştir.[24]

2.3. Timurlularda Din ve Tasavvuf

Timurlu hükümdarlarının dine bakışına dair fikir edinmek için devletin kurucusuna bakmak faydalı olacaktır. Timur, görünüşte dinine sıkı sıkıya bağlı Hanefi bir Müslüman'dı.[25] Bu cihangir hükümdar ele geçirdiği yerlerdeki cami ve hankahları tamir ettirmiş, buralara kadılar, müftüler ve müderrisler tayin ederek İslam'ın temellerini yeniden güçlendirmiştir.[26] Bununla birlikte onun seferlerinin çoğunda İslam ülkelerini hedef alması, ele geçirdiği yerleri yakıp yıkarak Müslümanları öldürmekten çekinmemesi ve bunları yaparken İslam topraklarındaki fitneleri temizlemek gibi bahaneler öne sürmesi, Timur için İslam'ın bir vasıta olabileceği düşüncesini akla getirmektedir.[27] Ayrıca Timur şeriatın yanında Cengiz yasasını da yürürlükte tutmuş ve bu yüzden İbn-i Arabşah gibi çağdaşı kimi tarihçiler tarafından tenkit edilmiştir.[28] Timur'un bu tutumu Timurlu hanedanının tümüne sirayet etmiş gibi görünmektedir. Mesela, Timur'un torunu Uluğ Bey de şeriattan çok yasaya

[21] İsmail Aka, ***Timurlular Devleti Tarihi***, s. 143, Vasili Vladimirovich Barthold, ***Four Studies on the History of Central Asia***, 2. Cilt, s. 40.
[22] İsmail Aka, ***Timurlular Devleti Tarihi***, s. 143-147.
[23] Jean Aubin, "Comment Tamerlan Prenait les Villes", ***Studia Islamica***, Sayı 19, 1963, s. 91.
[24] Ronald Ferrier, Trade From The Mid-14th Century To The End Of The Safavid Period, drl. Peter Jackson, Laurence Lockhart, ***The Cambridge History Of Iran Volume 6: The Timurid And The Safavid Periods***, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, s. 413-416.
[25] Musa Şamil Yüksel, ***Timurlularda Din-Devlet İlişkisi***, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2009, s. 23-24, 26-29.
[26] Ẕebîḥullah Ṣafâ, ***Târîḫ-i Edebiyyât Der Îrân***, 4. Cilt, s. 44.
[27] Mansoora Haider, "Timur's Religious Policy", ***Proceedings of the Indian History Congress***, Sayı 37, 1976, s. 426, Vasili Vladimirovich Barthold, ***Four Studies on the History of Central Asia***, 2. Cilt, s. 23, Ẕebîḥullah Ṣafâ, ***Târîḫ-i Edebiyyât Der Îrân***, 4. Cilt, s. 44-46.
[28] Musa Şamil Yüksel, ***Timurlularda Din-Devlet İlişkisi***, s. 55-56, Maria E. Subtelny, ***Timurids in Transition ...*** , s. 18.

önem vermiştir.[29] Ancak, Timur'un oğlu Şâhruḫ'un samimi ve dindar bir Müslüman olduğunu belirtmek gereklidir. Şâhruḫ; din büyüklerinin türbelerini her fırsatta ziyaret etmiş, mütevazi bir hayat sürmüş, dinin haram kıldığı şeylerden uzak durduğu gibi etrafındakileri de buna yönlendirmiş ve hadis ve tefsir gibi dinî ilimlere ilgi göstermiştir.[30] Şâhruḫ, yasayı da kaldırdığını ilan etmiştir.[31]

Timurlular devrinde şiîliğin sünnîlik karşısında güçlenmesi süreci devam etmiştir. Timurlu hanedanı her ne kadar Sünnî olsa da Şiîlere karşı olumsuz bir tavırları olmamıştır. Bilakis onlar, Şiî imamlarına hürmet etmişler ve sık sık Meşhed'deki İmam Rızâ türbesini ziyaret etmişlerdir.[32] Hatta, Hüseyin Bayḳara (h. 1470-1506) tahta çıktığında On İki İmam adına hutbe okutup sikke darbetmeyi düşünmüş ama Ali Şîr Nevâî, onu bu fikrinden vazgeçirmiştir.[33] Bu devirde, Sünnî şair ve âlimler bile Âl-i Muhammed'i övmekten geri durmamışlardır ve bunların arasında Sünnîliğin önemli bir müdafii sayılan Abdurrahmân-ı Câmî de vardır.[34] Kısaca, 15. yüzyıl İran'ında Şiîler üzerinde ciddi baskı olmamıştır ve Şiîler, bundan faydalanarak kendi görüşlerini hızla yaymışlardır.[35] Ancak bundan Timurluların şiîliğe tamamen yeşil ışık yaktıkları ve sünnîliğin zayıflaması karşısında kayıtsız kaldıkları sonucunu çıkarmak doğru olmayacaktır. Söz gelimi, devletin kurucusu Timur gerektiğinde kuvvete başa vurarak Şiî grupları kontrol altında tutmuştur.[36] Oğlu Şâhruḫ ise Sünnî din büyüklerinin türbelerini tamir ettirmek, türbeleri ziyaret edenlere vaaz vermesi için Sünnî âlimler tayin etmek ve Herat'ta Sünnî müderrislerin idaresinde bir medrese açmak gibi tedbirleri kapsayan "koyu bir Sünnîleştirme siyaseti" izlemiştir.[37] Ne var ki Şâhruḫ'un siyasetinin başkent Herat dışındaki etkisi sınırlı olmuştur. Timurlular devrinin bütününe bakıldığında ise Sünnî din adamlarının ekseriyetle şehirlerde faaliyet göstermesi taşrada mutaassıp Şiî propagandasının

[29] Musa Şamil Yüksel, ***Timurlularda Din-Devlet İlişkisi***, s. 58.
[30] İsmail Aka, ***Mirza Şahruh ve Zamanı ...*** , s. 182-185.
[31] Musa Şamil Yüksel, ***Timurlularda Din-Devlet İlişkisi***, s. 57.
[32] Ẕebîḥullah Ṣafâ, ***Târîḫ-i Edebiyyât Der Îrân***, 4. Cilt, s. 53.
[33] Hamid Algar, Ali Alparslan, "Hüseyin Baykara" ***DİA***, XVIII. Cilt, 1998, s. 531, Maria E. Subtelny, ***Timurids in Transition ... ,*** **s**. 61-62.
[34] Ẕebîḥullah Ṣafâ, ***Târîḫ-i Edebiyyât Der Îrân***, 4. Cilt, s. 56.
[35] Ẕebîḥullah Ṣafâ, ***Târîḫ-i Edebiyyât Der Îrân***, 4. Cilt, s. 54.
[36] Musa Şamil Yüksel, ***Timurlularda Din-Devlet İlişkisi***, s. 110.
[37] Musa Şamil Yüksel, ***Timurlularda Din-Devlet İlişkisi***, s. 112-117.

hızını artırması için fırsat yaratmış ve 16. yüzyılda şiîliğin İran'ın resmi mezhebi hâline gelmesiyle neticelenmiştir.[38]

Timur, sufi şeyhlerine büyük hürmet ve alaka göstermiş bir hükümdardır. Bilhassa seferlere çıkmadan önce tasavvuf büyüklerinin duasını almaya itina göstermiştir. Yüksel, Timur'un sufilere teveccühünün siyasi meşruiyetini güçlendirme amacı da taşıdığına dikkat çekmiştir.[39] Nitekim sufi şeyhlerinin halk üzerindeki nüfuzunun kendi iktidarını tehdit ettiğini hissettiği anda Timur, sert tedbirler almakta gecikmemiştir. Her hâlükârda Timur'un tasavvuf ehline yönelik olumlu tavrını sonraki Timurlu hükümdarları da benimsemiş ve sufilere hürmet ve ihsandan geri durmamışlardır. Böwering ve Melvin-Koushki, Timurlular devrini devletin hankahlara yaptığı maddi yardımlar açısından bir "altın çağ" olarak değerlendirmişlerdir.[40] Buna bağlı olarak 15. yüzyılda tasavvuf revaç bulduğu gibi sufilerin sayısı da artmıştır. Zamanla tasavvufla ilgili bilgiler yazılı eserlere girdiği için bu devirde sülûk ehli olmayanlar bile tasavvufa dair bilgi sahibi olmaya başlamıştır. Böylelikle tasavvuf düşüncesi artık küçük bir zümreye ait olmaktan çıkmış ve cemiyete yayılmıştır. Ẕebîḥullah Ṣafâ'ya göre tasavvufun yayılmasının bir sebebi de sosyal ve siyasi karışıklıklar karşısında halk kitlelerinin dünyadan ümidi kesmeleri ve maneviyata yönelmesi olmuştur.[41] Ancak, Ṣafâ tasavvufun yayılmasının düşünce bakımından bir derinlik getirmediğini ve bu devirde tasavvufun sığlaştığını belirtir.[42] Ona göre, Timurlular devri tasavvufu yeni bir fikir geliştirmediği ve nefsi terbiye ile sınırlı olduğu gibi sufi gibi görünerek insanlardan fayda sağlamaya çalışan kişiler de türemiştir.[43] Mustafa Kara da 14. yüzyıldan sonra tasavvufta sonra yeni bir fikir ve bakış açısının görülmediğini, mevcut kavramların şerh edilmesi ve tekke adabının detaylandırılması anlamında bir ilerlemenin olduğunu[44] dile getirmiştir.

Tasavvufun revaç bulmasına paralel olarak 12. yüzyılda başlayan ve Timurlular devrinde devam eden bir başka gelişme ise tarikatların yaygınlaşmasıdır. Mustafa Kara, tarikatların çoğalmasını tasavvufa yönelik ilk yüzyıllardaki kuşkuların

[38] İsmail Aka, ***Mirza Şahruh ve Zamanı ...*** , s. 210-211.
[39] Musa Şamil Yüksel, ***Timurlularda Din-Devlet İlişkisi***, s. 95-96.
[40] Gerhard Böwering, Matthew Melvin-Koushki, "Ḵānaqāh" ***Encyclopaedia Iranica***, 2010, (Erişim) iranicaonline.org/articles/kanaqah , 3 Nisan 2020.
[41] Ẕebîḥullah Ṣafâ, ***Târîḫ-i Edebiyyât Der Îrân***, 4. Cilt, s. 67-68.
[42] Ẕebîḥullah Ṣafâ, ***Târîḫ-i Edebiyyât Der Îrân***, 4. Cilt, s. 68.
[43] Ẕebîḥullah Ṣafâ, ***Târîḫ-i Edebiyyât Der Îrân***, 4. Cilt, s. 68-69.
[44] Mustafa Kara, ***Tasavvuf ve Tarikatlar***, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992, s. 22.

Gazzâlî sayesinde ortadan kalkması ve tekke hayatının geniş kesimlerce kabul görmesine bağlamıştır.[45] Geoffroy ise Moğolların merkezi idareyi ve dinî kurumları tahrip etmesiyle şeriatı öne çıkaran ulemanın güç kaybetmesi ve boşluğu tasavvuf şeyhlerinin doldurmasının tarikatları güçlendirdiğini ifade etmiştir.[46] Timurlular devrinde de hem İslam tasavvufuna dayalı yeni tarikatlar hem de bir takım uç dinî hareketler doğmuştur.

Timurlular devrinin önemli dinî hareketleri arasında en başta Sünnî Nakşibendî tarikatı sayılabilir. Bahâeddîn-i Nakşibend'e (ö. 1389) dayandırılan bu tarikat Abdurrahmân-i Câmî ve 'Ubeydullâh-i Aḥrâr gibi önde gelen mensuplarının Timurlu sarayına yakınlığının da etkisiyle 15. Yüzyılın ikinci yarısında Horasan ve Mâverâünnehir'de hızla yayılmıştır.[47] Devrin önemli tarikatlarından bir diğeri ise Ni'metullâhiyyedir. Bu tarikatın kurucusu ve Şeyḫ Âẕerî'nin de şahsen intisap ettiği Şâh Ni'metullâh-ı Velî (ö. 1431) Mâverâünnehir'de Türkmenler arasında İslam'ın yayılmasında büyük başarı göstermiş ama onun çok güçlenmesinden çekinen Timur'un emriyle burayı terk ederek Kirman'a gitmiştir. Ni'metullâh'ın Sünni olduğu görüşü ağır basmaktadır ama Ni'metullâh'ın eserlerinde On İki İmam'ın velayeti gibi Şiîlerin hoş karşılayacağı görüşler de mevcuttur.[48] Nitekim Ni'metullâhiyye tarikatı Safevîler devrinde tam olarak Şiîleşmiştir.

Timurlular idaresi altındaki İran'da aşırı sayılabilecek kimi dinî fırkalar da taraftar bulmuştur. Bunlardan biri olan Nûrbaḫşîliğin kurucusu Nûrbaḫş lakaplı Seyyid Muhammed (ö. 1464) uç bir Şiî bakış açısına sahip olup kendini Mehdî ilan etmiştir. Timurlulara karşı hasmane bir tavır takınan Nûrbaḫş birçok şehirde propaganda faaliyeti yaptığı gibi İran'ın batısında Kürt aşiretlerinin yaşadığı bölgede sultanlığı ilan etmeye kalktığı için Şâhruḫ tarafından defalarca tutuklanmış, sürgüne gönderilmiş ve hatta bir seferinde Herat'ta minbere çıkarılıp Mehdîlik iddiasından vazgeçmeye zorlanmıştır.[49] Doğrudan Timurlularla ilişkileri kısıtlı olmakla beraber İran'da faaliyet gösteren bir başka uç Şiî fırkası ise Müşa'şa'lardır. Irak'ın güneyi, İran'ın Huzistan ve Luristan bölgelerinde etkili olan bu hareket, güç dengelerinden faydalanarak 20. Yüzyıl başlarına kadar var olmayı başarmıştır. Müşa'şa'ların

[45] Mustafa Kara, ***Tasavvuf ve Tarikatlar***, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992, s. 21.
[46] J. Geoffroy, "Ṭarīḳa – The Nature and the Development of the Term in Ṣūfism" ***The Encyclopedia of Islam***, X. Cilt, 2000, s. 244.
[47] Musa Şamil Yüksel, ***Timurlularda Din-Devlet İlişkisi***, s. 143.
[48] Hamid Algar, "Niʿmat-Allāhiyya" ***The Encyclopedia of Islam***, VIII. Cilt, 1995, s. 45.
[49] Musa Şamil Yüksel, ***Timurlularda Din-Devlet İlişkisi***, s. 111-112.

kurucusu Seyyid Muhammed (ö. 1461-62 veya 1465-66) ile oğlu Mevlâ Ali (ö. 1457) Hz. Ali'nin uluhiyeti ve Sünnilerin Müslüman sayılamayacağı gibi aşırı görüşler benimsemişler ve her ikisi de kendisini Mehdî ilan etmiştir.[50] Devrin en önemli Batınî hareketi ise 14. Yüzyıl sonlarında ortaya çıkan Hurûfîliktir. Bu akımın kurucusu Fażlullâh-ı Esterâbâdî (ö. 1394) Arap ve Fars alfabesinin harflerine gizli anlamlar yükleyerek birtakım sırlara ulaştığını öne sürmüş ve gördüğü bir rüyaya istinaden kendisi peygamber ilan etmiştir.[51] Hurûfîler harflerdeki sırrı kavrayan insanlardan dinî vecibelerin kalktığını iddia etmişler, öbür dünyanın varlığını ise reddetmişlerdir.[52] Ulemanın tekfir ettiği Fażlullâh, Timur'un talimatıyla Mîrânşah tarafından idam edilmiştir. Fażlullâh'ın intikamını almak isteyen bir müridi 1427'de Şâhruḫ'a başarısız bir suikast düzenleyince Hurûfîler Timurlu ülkesinden büyük ölçüde tasfiye edilmiştir.

2.4. Timurlularda Bilim ve Sanat

Timurlularda bilim deyince akla ilk gelen isim Uluğ Bey'dir. Bilime büyük ilgi duyan ve çok zeki bir insan olan Uluğ Bey ile etrafında topladığı Ġıyâṣuddîn Cemşîd el-Kâşî, Kadızâde-yi Rûmî ve Ali Kuşçu gibi bilim adamları sayesinde Semerkant, 15. yüzyılda Timurlu topraklarında bilimin merkezi hâline gelmiştir. Semerkant'ta Uluğ Bey'in kurdurduğu gözlemevi o zamana kadarki en büyük ve en hassas ölçüm aletleriyle donatılmıştır. Uluğ Bey ve emrindeki bilim adamları bu gözlemevinde ölçümler yaparak 1018 yıldızın hareketlerini ihtiva eden bir zîc hazırlamışlardır.[53] Matematikte bu devrin en parlak ismi sayılan Cemşîd el-Kâşî ise ondalık sayılar, pi sayısının hesaplanması, trigonometri gibi alanlarda yeni metodlar geliştirmiş ve astronomik hesaplamalarda kullanılan bazı gelişmiş cihazlar tasarlamıştır.[54]

Uluğ Bey'in himayesinde yapılan çalışmaların da katkısıyla 15. yüzyılda İran'da ve İslam dünyasında bilim zirveye ulaşmıştır. Ancak, kimi araştırmacılar bilimdeki duraklamanın başlangıcının da bu devreye dayandığına dikkat çekmişlerdir. Timurlular devrinde İran'da bilimin durumunu inceleyen Kennedy; bu dönemde

[50] Osman Gazi Özgüdenli, "Müşa'şa'lar" ***DİA***, XXXII. Cilt, 2006, s. 155-156.
[51] Hüsamettin Aksu, "Fazlullah-ı Hurûfî" ***DİA***, XII. Cilt, 1995, s. 277-278.
[52] Hüsamettin Aksu, "Hurûfîlik" ***DİA***, XVIII. Cilt, 1998, s. 408-409.
[53] Muammar Dizer, Observatories and Astronomical Instruments, drl. A. Y. Al-Hasan, ***The Different Aspectss of Islamic Culture: Volume 4 Science and Technology in Islam: Part I The Exact and Natural Sciences,*** Unesco Publishing, Beyrut, 2001, s. 242-244.
[54] E. S. Kennedy, The Exact Sciences In Timurid Iran, drl. Peter Jackson, Laurence Lockhart, ***The Cambridge History Of Iran Volume 6: The Timurid And The Safavid Periods***, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, s. 568-577.

İslam dünyasında yapılan diğer ilmî çalışmaların öncekileri ve el-Kâşî'yi tekrardan ibaret olduğu, Avrupalıların bilimde İslam dünyasını yakaladığı ve İran'da bilimin gerilemeye başladığı sonuçlarına varmıştır. Ona göre 15. yüzyılda İran, bilimde halen önde olmakla beraber bu konumunu hızla yitiriyordu.[55] Mantık ve dinî ilimler de dâhil devrin bütün ilmî faaliyetlerini değerlendiren Ẕebîḥullah Ṣafâ ise Timurlular devrinde bilimin nicelik açısından geliştiğini ama nitelik açısından gerilediğini ve bu devrin ilmî faaliyetlerinin öncekileri şerh etmekten öteye geçemediğini kaydederek bilimde duraklamanın başladığını teyit etmiştir.[56]

15. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İran'da bilimin hız kesmesini İslam dünyasında bilimin sona ermesi, Batı'nın nihai üstünlüğü elde etmesi şeklinde değerlendirmek doğru olmayacaktır. Zira, İran'daki duraklama bilim adamlarının Osmanlı Devleti'ne göç etmesinin neticesidir. Bir başka deyişle İslam dünyasında bilim devam etmiş ama bilimin merkezi değişmiştir. Bu yöndeki ilk gelişme Uluğ Bey'in babası Şâhruḫ'un 1411'de Cengiz yasasını kaldırmasından kısa süre sonra Timur'un zorla Mâverâünnehir'e getirdiği bilim adamlarına vatanlarına dönme izni vermesidir. Ancak, Uluğ Bey'in Semerkant'taki varlığı ve Timurlu ülkesinin halen ilim erbabını cezbedecek durumda olması nedeniyle bu yıllarda Osmanlı'ya büyük bir yöneliş olmamıştır.[57] Ancak, 1447'de Şâhruḫ'un, 1449'da ise Uluğ Bey'in vefat etmesi ile Timurlular Devleti hem siyasi güç hem de bilime verilen destek anlamında gerilemeye başlamıştır. Fatih Sultan Mehmet'in idaresi altında Osmanlı Devleti'nin her bakımdan bir dünya gücü haline gelmesi ise bilim adamlarının İstanbul'u yeni bir çekim merkezi olarak addetmelerine yol açmıştır.[58] Horasan ve Mâverâünnehir'i terk ederek Osmanlı topraklarına geçen bilim adamlarına en önemli örnek astronom ve matematikçi Ali Kuşçu'dur. Ayrıca astronomi ve coğrafya bilgini Fetḥullah-ı Şirvânî, hekim Ḳuṭbeddîn 'Acemî, Din âlimi Muṣannıfek ve felsefeci Alâ'addîn-i Ṭûsî de İran'dan gelip Osmanlı hizmetine girmiş şahsiyetlerdir.

Timurlu hükümdarlarının siyasi güçlerini şaşaalı bir kültürle perçinleme isteklerinin neticesi olarak 15. yüzyılda çeşitli sanat dalları zirveye çıkmış ve bu alanda mimari başı çekmiştir. Timur'un İran'ın çeşitli şehirlerinden Mâverâünnehir'e getirttiği

[55] E. S. Kennedy, The Exact Sciences In Timurid Iran, s. 580.
[56] Ẕebîḥullah Ṣafâ, ***Târîḫ-i Edebiyyât Der Îrân,*** 4. Cilt, s. 79-81.
[57] Musa Şamil Yüksel, "Ortaçağlarda Beyin Göçü ve Etkileri: Timurlular Örneği", ***OTAM***, Sayı 41, 2017, s. 293.
[58] Musa Şamil Yüksel, "Ortaçağlarda Beyin Göçü ve Etkileri: Timurlular Örneği", s. 295-296.

mimarlar standart ölçüleri kullanma ve plan çizme gibi yeni inşaat teknikleri kullanarak Yesi'deki Ahmet Yesevî Külliyesi, Keş'teki Ak Saray ve Semerkant'taki Bibi Hanım Camii gibi muazzam mimari eserler meydana getirmişlerdir.[59] Timur'un imar politikası sonraki hükümdarlar tarafından da benimsenip ilerletilmiştir. Bugün ayaktaki en önemli numunesi Meşhed'deki Gevher Şâd Camii olan Timurlu mimarisi; daha önce inşa edilmemiş büyüklükte binalar, görkemli kubbeler ve çok farklı renklerde süsler ve çiniler ile temayüz etmiştir. Öyle ki, mimarideki ihtişam modern araştırmacıların kullandığı "Timurlu Rönesansı" tabirinin doğmasına yol açmıştır.[60] Minyatür, hat ve sair süsleme ve resim sanatları da Timurlular zamanında büyük ilerleme kaydetmiştir. Timur Bağdat'ı ele geçirince burada bulunan devrin en usta nakkaşı 'Abdulḥay'ı Semerkant'a götürmesinin bu alandaki gelişmeyi başlattığı söylenebilir. Şâhruḫ'un oğullarından Mirza Baysungur (ö. 837/1434) ise Herat'ta topladığı hattat, müzehhip ve minyatürcüleri himaye ederek söz konusu sanat dallarının en üst seviyeye ulaşmasını sağlamıştır.[61] Timurlu hükümdarlarının eğlence meclislerini sevmesi sayesinde musiki de bu devirde gelişen sanatlar arasında yer almıştır. Endicanlı Yûsuf yeteneği ile, Abdülkâdir-i Merâgî bilgisi ile musikîde öne çıkan isimler olmuşlardır.[62]

2.5. Timurlularda Edebiyat

Timurlar devrinde Fars edebiyatının keyfiyeti ve gidişatına dair araştırmacıların görüşleri arasında kimi farklılıklar olmakla beraber ortak kanaat, Ḥâfıẓ-ı Şîrâzî'nin yaşadığı 14. yüzyıla nazaran bir duraklamanın başladığı yönündedir. Ṣafâ, bu devreyi Fars edebiyatı açısından üstünlükler yanında eksiklikler de barındıran bir çağ olarak tanımlamıştır.[63] Timurlular devri şiirinde kendini gösteren yapmacık üslubun varlığını teyit eden Subtelny, bu durumu gerileme saymanın haksızlık olacağını ve yeni mazmunlar üretme gayretinin tabii bir sonucu olarak değerlendirmek gerektiğini öne sürmüştür.[64] Ehsan Yarshater'e göre ise 15. yüzyıl Fars şairleri Ḥâfıẓ ve

[59] Shelia S. Blair, Jonathan M. Bloom, ***The Art and Architecture of Islam 1250-1800***, Yale University Press, New Haven, 1995, s. 37-40.
[60] İsmail Aka, ***Timurlular Devleti Tarihi***, s. 142-143.
[61] Basil Gray, The Pictorial Arts In The Timurid Period, drl. Peter Jackson, Laurence Lockhart, ***The Cambridge History Of Iran Volume 6: The Timurid And The Safavid Periods***, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, s. 843-876.
[62] İsmail Aka, ***Timurlular Devleti Tarihi***, s. 63-65.
[63] Ẕebîḥullah Ṣafâ, ***Târîḫ-i Edebiyyât Der Îrân,*** 4. Cilt, s. 124.
[64] Maria Eva Subtelny, "A Taste for the Intricate: The Persian Poetry of the Late Timurid Period", ***Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft***, Sayı 136 (1), 1986, s. 56-79.

çağdaşlarının ötesine geçemedikleri gibi şiir kabiliyetlerini sergilemek adına söz sanatları ve kelime oyunlarında aşırılığa kaçmayı adet edinmişlerdir.[65] Rypka ise bu devrin şairlerini yeni fikirlerin yokluğunu maskelemek için edebiyatın şekli yönüne aşırı önem verdikleri gerekçesiyle tenkit etmiştir.[66] Şemîsâ Timurlular devri şiirindeki vasatlığı bu devrin Ḥâfıẓ'dan hemen sonra gelmesine bağlamış, Ḥâfıẓ'ın rekabet kabul etmeyen maharetinin gölgesinde kalan 15. yüzyıl şairlerinin taklitten başka çaresinin kalmadığını belirtmiştir.[67] Timurlular devri edebiyatının öncekileri taklide dayandığı görüşünü paylaşan Furûzanfer'e göre ise orijinalliği körelten faktör Moğol istilasının yarattığı sosyal çöküşün taassuba muhit hazırlaması, Timurluların da taassubu iktidarlarını sağlamlaştırmak için bir vasıta olarak görüp körüklemesidir. Böylece cemiyete hâkim olan dar düşünce yapısı edebiyata da nüfuz etmiş, şairler ile müelliflerden yeni fikirleri olanlar bile görüşlerini açıklamaya çekinerek eski konuları tekrar etmekle yetinmişlerdir.[68] Edebiyat tarihçilerinin üzerinde uzlaştığı husus ise Timurlular devrinin, klasik Fars edebiyatının Sebk-i Irâḳî ile zirveye ulaşan ilk devresi ile Safevîler çağı ve onunla özdeşleşen Sebk-i Hindî arasında bir geçiş safhası niteliği taşımasıdır.[69] Olumlu ve olumsuz değerlendirmeler bir yana, Timurluların Farsçanın en eski merkezlerinden Mâverâünnehir ve Horasan üzerindeki bir yüzyıldan biraz uzun süren hâkimiyeti devrinde edebiyat sahasında iç içe geçmiş ve bazen de birbirine ters gibi gözüken birçok mühim yeniliklerin hasıl olduğu muhakkaktır.

Hükümdarların şairlere ve edebiyata verdikleri destek açısından Timurlular devri parlak bir asır olmuştur.[70] Ele geçirdiği memleketlerdeki ilim ve sanat erbabını Mâverâünnehir'e getiren Timur, şairler ve müellifleri de başkent Semerkant'ta toplamak için çalışmış ve ebebiyatı teşvik etmenin bir Timurlu geleneğine dönüşmesine önayak olmuştur.[71] Timur'un mirzaları ve torunlarının her biri de kendi

[65] Ehsan Yarshater, Persian Poetry in the Timurid and Safavid Periods, drl. Peter Jackson, Laurence Lockhart, ***The Cambridge History Of Iran Volume 6: The Timurid And The Safavid Periods***, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, s. 982-984.
[66] Jan Rypka, ***History of Iranian Literature,*** D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1968, s. 283.
[67] Sîrûs Şemîsâ, ***Seyr-i Ġazel Der Şi'r-i Fârsî,*** İntişârât-i Firdevs, Tahran, 1375, s. 143-144.
[68] Bedî'üzzemân Furûzanfer, ***Târîḫ-i Edebiyyât-i İran: Ba'd Ez İslâm Tâ Pâyân-i Tîmûrîyân,*** Sâzmân-i Çâp û İntişârât-i Vezâret-i Ferheng û İrşâd-i İslâmî, Tahran, 1383, s. 475-476.
[69] Maria Eva Subtelny, "A Taste for the Intricate ... , s. 79, Ehsan Yarshater, Persian Poetry in the Timurid and Safavid Periods, s. 965, Ẕebîḥullah Ṣafâ, ***Târîḫ-i Edebiyyât Der Îrân,*** 4. Cilt, s. 124. Sîrûs Şemîsâ, ***Seyr-i Ġazel Der Şi'r-i Fârsî,*** s. 144.
[70] Ehsan Yarshater, Persian Poetry in the Timurid and Safavid Periods, s. 977, Ẕebîḥullah Ṣafâ, ***Târîḫ-i Edebiyyât Der Îrân,*** 4. Cilt, s. 124.
[71] Ẕebîḥullah Ṣafâ, ***Târîḫ-i Edebiyyât Der Îrân,*** 4. Cilt, s. 125.

imkanları ve anlayışları ölçüsünde saraylarında şairleri himaye etmişler ve edebiyata alaka göstermişlerdir. Bunlar içerisinde hususen öne çıkan isim ise devrin en meşhur iki edebî şahsiyeti Molla Abdurrahmân-ı Câmî ve Ali Şîr Nevâî'yi Herat'taki sarayında bulunduran son Timurlu sultanı Hüseyin Bayḳara olmuştur (ö. 1506).[72] 15. yüzyılda Timurluların komşuları olan batıdaki Akkoyunlu ve Karakoyunlu Türkmenleri ile kuzeydeki Özbekler ve Anadolu ve Rumeli'ye hâkim olan Osmanlı sultanları da Farsça şiiri destekleyenler arasındadır.[73]

Timurlular devirde hükümdarlardaki şiir sevgisinin mühim bir tezahürü olarak birçok sultan ve bey bizzat şiirle uğraşmış ve şiirlerini topladıkları divanlar oluşturmuşlardır. Hükümdar şairlerin isimlerine ve beyitlerine 15. yüzyılı konu edinen tezkire kitaplarında da rastlamak mümkündür. Bu yüzyılda bilhassa Timurlu sultanları ve mirzaları arasında şiir söylemek çok yaygın bir uğraşı hâlini almıştır.[74]

Hükümdarlar nezdinde şiire gösterilen alakanın tabii bir sonucu olarak Timurlular devrinde şairlerin sayısı büyük bir artış kaydetmiştir. Bu devreyi ele alan tezkirelerde zikredilen şairlerin sayısının önceki asırlara oranla bir hayli fazla olması ve bizzat tezkire yazarlarının şairliğin yaygınlaşmasından bahsetmeleri bu durumun göstergesidir.[75] Öte yandan, Ṣafâ'ya göre şairlerin sayıca artmış olmasını sadece hükümdarların desteğine bağlamamak gereklidir. Zira, bu devirde şiir söyleme bir nevi eğlence veya övünme vasıtası olarak toplumun geniş kesimlerine yayılmıştır ve saraylara bağlı olan şairler yanında devlet kademelerinde veya başka işlerde çalışarak hayatını kazanan birçok kişi de şiir söylemiştir.[76] Nitekim Timurlular devri şairleri içinde çömlekçilik ve davulculuk gibi basit mesleklerle uğraşanlar, hatta okuma yazma bilmediği öne sürülen kişiler dahi olmuştur.[77] Rypka da bu devirde tarımla

[72] Ẕebîḥullah Ṣafâ, Persian Literature in the Timurid and Türkmen Periods, drl. Peter Jackson, Laurence Lockhart, ***The Cambridge History Of Iran Volume 6: The Timurid And The Safavid Periods***, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, s. 916, Ehsan Yarshater, Persian Poetry in the Timurid and Safavid Periods, s. 977.
[73] Ehsan Yarshater, Persian Poetry in the Timurid and Safavid Periods, s. 977, Ẕebîḥullah Ṣafâ, ***Târîḫ-i Edebiyyât Der Îrân***, 4. Cilt, s. 124.
[74] Ẕebîḥullah Ṣafâ, ***Târîḫ-i Edebiyyât Der Îrân,*** 4. Cilt, s. 129-133.
[75] Ehsan Yarshater, Persian Poetry in the Timurid and Safavid Periods, s. 979-980, Ẕebîḥullah Ṣafâ, ***Târîḫ-i Edebiyyât Der Îrân,*** 4. Cilt, s. 160.
[76] Ẕebîḥullah Ṣafâ, ***Târîḫ-i Edebiyyât Der Îrân,*** 4. Cilt, s. 163.
[77] Ehsan Yarshater, Persian Poetry in the Timurid and Safavid Periods, s. 980.

geçinenler dışındaki tüm sosyal kesimlerin şiirle doğrudan ya da bilvasıta alakalı olduğunu kaydetmiştir.[78]

Timurlular çağında şiirin orta sınıflara yayılmasının getirdiği nicelikte görülen artış, nitelikte ise bir düşüşü beraberinde getirmiştir.[79] Nitekim, sarayların edebiyat üzerindeki tekelinin kalkmasıyla yüzyıllardan beri sıkı bir şekilde gözetilen estetik kaide ve kalıplar zayıflamış, kimi hükümdarların Fars şiirinin geleneklerine yeterince vakıf olmamaktan dolayı vasat şairleri himaye etmesi de kalitenin azalmasına katkı yapmıştır.[80] Nîẓâmî-yi Gencevî gibi eski ustaların eserlerine ilginin azaldığına dikkat çeken Rypka, bunu devrin edebî zevkindeki gerilemenin bir göstergesi saymıştır.[81] Gerilemeye yol açan en mühim amiller ise yüzyıllar süren savaş ve istikrarsızlık neticesinde ilim ve tedrisat merkezlerinin azalması, eski şairlerin üslubunu doğru bir şekilde gençlere öğretecek hocaların ve imkanların bulunmaması ve buna bağlı olarak birçok şairin bilgi yerine yeteneğine güvenerek şiir söylemesi olmuştur.[82] Elbette bu durumun tüm şairleri kapsamadığını ve Timurlular devrinde de Abdurrahman-ı Câmî, Vâiz-i Kâşifî, Ni'metullâh-ı Velî ve Şeyḫ Âẕerî gibi büyük şairlerin yetiştiğini belirtmek gereklidir.

Şiirdeki vasatlaşmanın tezahürleri arasında halk diline ait tabir ve yapıların Farsça edebiyat diline girmesi, zayıf ve yanlış ifade biçimlerinin yaygınlaşması, hatta doğru zannedilmeye başlaması sayılabilir.[83] Bu devirde Farsça gramer kaidelerini bilmeyen veya dikkate almayan şairler ortaya çıkmış ve iyi sayılan şairlerin eserlerinde bile dil hataları görülür olmuştur.[84]

Timurlular devrinde Farsça söyleyen şairler umumiyetle sade bir dil tercih etmişlerdir. Bazı şairlerin ana dilinin Farsça olmaması ve yukarıda bahsedilen eğitimle alakalı eksiklikler kimi durumlarda sadeliği zaruri kılmıştır.[85] Ancak, şiirde manayı gölgelemeyen akıcı ve anlaşılır bir üslup kullanmanın bu devirde bir meziyet sayıldığı da belli olmaktadır. Nitekim devrin meşhur edebiyat siması Câmî; Selmân-ı Sâvecî ve Kemâl-i Hucendî gibi kimi şairleri kalıplaşmış söz sanatlarına fazlaca yer

[78] Jan Rypka, ***History of Iranian Literature,*** s. 281.
[79] Jan Rypka, ***History of Iranian Literature,*** s. 281.
[80] Ẕebîḥullah Ṣafâ, Persian Literature in the Timurid and Türkmen Periods, s. 914-915,
[81] Jan Rypka, ***History of Iranian Literature,*** s. 283.
[82] Ẕebîḥullah Ṣafâ, ***Târîḫ-i Edebiyyât Der Îrân,*** 4. Cilt, s. 152.
[83] Ẕebîḥullah Ṣafâ, ***Târîḫ-i Edebiyyât Der Îrân,*** 4. Cilt, s. 151.
[84] Ẕebîḥullah Ṣafâ, ***Târîḫ-i Edebiyyât Der Îrân,*** 4. Cilt, s. 156-159.
[85] Ẕebîḥullah Ṣafâ, ***Târîḫ-i Edebiyyât Der Îrân,*** 4. Cilt, s. 163-164.

verdikleri gerekçesiyle tenkit etmiş ve kendi şiirlerinin bu tür aşırı şekilcilikten arı olduğunu ifade etmiştir.[86]

15. yüzyılın başlarından itibaren şiirde sadelik anlayışına ters olarak alttan alta güç kazanan ikinci bir eğilim ise süslü ve girift şiir söyleme akımıdır. Şiirde ustalığın zor beyitler söylemekle ortaya çıkacağı fikrine dayalı bu akım, başta zayıf iken Timurluların son yıllarına doğru etkisini gittikçe artırarak şiirdeki hâkim bakış açısı halini almıştır.[87] Safevîler devrinde tam olarak kendini belli eden Sebk-i Hindî akımının başlangıç safhası sayılabilecek bu anlayışın iki veçhesi söz konusudur. Birincisi şiirin şekli yönüyle alakalıdır. 15. yüzyıl Fars şairlerinden bazıları aşırı uzun ve zor rediflere, abartılı cinaslara ve gereğinden fazla tarih düşürme sanatına şiirlerinde yer vermişler ve bunu yetkinliklerini ispat etmenin gereği saymışlardır.[88] Bu amaçla başvurulan bir başka teknik ise muammadır. Beyit içindeki ipuçlarından hareketle kelime ve harflerin yerini değiştirerek bir isme ulaşma esasına dayalı muammalar Timurlular devrinde son derece revaç bulmuştur. Bunları söylemek ve çözmek sanatın en üst seviyesi olarak görülmüş ve şairlerin saraylara kabul edilmesinde önemli rol oynamıştır.[89]

Timurlular devrinde şairlerin daha önce görülmemiş mazmunlar ve ince hayaller kullanma girişimleri ise süslü ve zor şiir akımının mana ile alakalı yönünü teşkil etmiştir. Ṣafâ'ya göre mazmunların ve mananın daha karmaşık hale gelmesinin bir sebebi insanların dünyadan ümidini kesip maneviyata yönelmesi olmuştur.[90] Buna bağlı olarak bilhassa gazel türünde mücerret anlam, gerçekliğin önüne geçmiş ve şiir, adeta maddi dünyaya ait teşbihler yoluyla mana âleminin hakikatlerini ifadenin bir vasıtasına dönüşmüştür. Bakir mazmunlar aramaktaki diğer saik ise her şairin kendisinden önce gelenlerden daha güzel ve ince beyitler söyleme arzusudur. Sebk-i Hindî ile doruğa çıkan şiire yeni ve derin manalar katma eğiliminin ilk örnekleri esasen Hâcû-yi Kirmânî, Selmân-ı Sâvecî ve hususen Ḥâfıẓ-ı Şîrâzî gibi 14. yüzyıl şairlerinde görülmüştür.[91] 15. yüzyıl şairleri ise bu büyük şairleri geçme hevesiyle

[86] Maria Eva Subtelny, "A Taste for the Intricate ... , s. 59-60.
[87] Ẕebîḥullah Ṣafâ, ***Târîḫ-i Edebiyyât Der Îrân,*** 4. Cilt, s. 166, Maria Eva Subtelny, "A Taste for the Intricate ... , s. 57-58.
[88] Ehsan Yarshater, Persian Poetry in the Timurid and Safavid Periods, s. 983-984.
[89] Maria Eva Subtelny, "A Taste for the Intricate ... , s. 75-77.
[90] Ẕebîḥullah Ṣafâ, Persian Literature in the Timurid and Türkmen Periods, s. 917-918.
[91] Ẕebîḥullah Ṣafâ, ***Târîḫ-i Edebiyyât Der Îrân,*** 4. Cilt, s.164, Ehsan Yarshater, Persian Poetry in the Timurid and Safavid Periods, s. 982.

mazmun üretme hususunda sınırları daha da genişletmişler ama dili kullanmada öncekilerle yarışamadıkları için yer yer yapmacık ve zorlama ifadeler şiire girmeye başlamıştır.[92] Önceki bir şairin beytinin benzerini ve mümkünse daha güzelini söylemeye o devirde cevap veya tetebbu denmiştir ve bu işi yapmaktaki en önemli gaye şairin ustalığını sergileyip statü elde etmesi olmuştur. Emîr Ḫusrev-i Dihlevî ve Ḥâfıẓ gibi taklit edilmesi en zor sayılan şairlere cevap söyleyerek şöhretini artırmak isteyen şairlerin sürekli yeni ve daha hoş mazmunlar yaratma gayreti, şiirdeki değişimi hızlandıran önemli bir faktördür.[93]

15. yüzyılın süslü şiir üslubuyla alakalı hatırda tutulması gereken bir nokta ise çoğu şairin salt yeteneğini göstermek amacıyla şiirlerinin küçük bir bölümünü bu üslupta söylediği ama ekseriyetle sade bir dili tercih etmeye devam ettiğidir.[94] Öte yandan devrin sonlarına doğru şiirlerin gittikçe daha karmaşık hale geldiği, ifade kuvvetinin ise azaldığı muhakkaktır.[95] Subtelny ise Timurlular devrinde şiirde şekli açıdan giriftleşmenin öne çıktığını, manadaki değişimin ise Safevîler devrinde tamamlandığını belirtmiştir.[96]

Timurlular devri Fars şairlerinin daima daha güzel şiirler nazmetmeye çalışırken eski ustalardan ya da çağdaşlarından fazlasıyla esinlenmeleri zaman zaman şiir camiasında rahatsızlıklara yol açmıştır. Neticede, taklitçilik ve başkalarının şiirlerini çalma ithamları bu devrin hiciv tarzı şiirinde ana unsurlardan biri olmuştur.[97] Önceki yüzyıllarda da görülen rekabet ve haset nedeniyle diğer şairleri hicvetme eğilimi bu çağda iyice artmış ve hivic adeta şairlerin şahsi menfaatleri doğrultusunda kullandıkları bir vasıta haline gelmiştir.[98] Diğer yandan bu devirde de Abdurrahman-ı Câmî gibi sosyal ve ahlaki bozulmaya dikkat çekmek ve insanları yanlıştan caydırmak için hicve başvuran şairler olmuştur.[99]

Timurlular devrinde edebiyat sahasında kendini gösteren mühim gelişmelerden birisi de Türkçenin çeşitli lehçelerinde edebiyatın yaygınlaşmasıdır. Türkçe lehçelerinin

[92] Ẕebîḥullah Ṣafâ, ***Târîḫ-i Edebiyyât Der Îrân,*** 4. Cilt, s.165.
[93] Maria Eva Subtelny, "A Taste for the Intricate ... , s. 68-69.
[94] Ẕebîḥullah Ṣafâ, ***Târîḫ-i Edebiyyât Der Îrân,*** 4. Cilt, s. 163.
[95] Ẕebîḥullah Ṣafâ, ***Târîḫ-i Edebiyyât Der Îrân,*** 4. Cilt, s. 166.
[96] Maria Eva Subtelny, "A Taste for the Intricate ... , s. 79.
[97] Hasan Çiftçi, ***Klasik Fars Edebiyatında Hiciv ve Sosyal Eleştiri,*** T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2002, s. 322-323.
[98] Hasan Çiftçi, ***Klasik Fars Edebiyatında Hiciv ve Sosyal Eleştiri,*** s. 321.
[99] Hasan Çiftçi, ***Klasik Fars Edebiyatında Hiciv ve Sosyal Eleştiri,*** s. 335-340.

şiir dili olarak kullanılması aslında bu çağda ortaya çıkmış yeni bir şey değildir. Anadolu'da 13. yüzyılda Sultan Veled'in söylediği çok sayıda Türkçe beyit ile Yunus Emre'nin şiirleri Türkçe şiirin Timurlular çağından çok önceki varlığının örnekleridir. 15. yüzyıldaki gelişme ise Türklerin hâkim olduğu bölgelerde Türkçe edebiyatın öncekinden çok daha belirgin bir biçimde revaç bulması olmuştur. Timurlu ülkesinde Ali Şîr Nevâî öncülüğünde Çağatayca, Karakoyunlu ve Akkoyunlu topraklarında Azeri lehçesi, Osmanlı Devleti'nde ise Anadolu Türkçesiyle üretilen bu edebiyat, üslup ve muhteva bakımından Fars edebiyatını esas almıştır.[100] Diğer yandan bu devirde Farsça üzerindeki Türkçe etkisi de artmış ve kimi Fars şairlerinin eserlerinde Çağatayca kelimeler görülür olmuştur.[101]

3. Behmenîler

3.1. Behmenî Devleti

Behmenî Devleti, 1347 yılında Alâeddîn Hasan Behmen Şah tarafından kurulmuş ve 16. yüzyıl başlarına kadar Hindistan'ın Dekken bölgesini idare etmiştir. Behmenî sultanlarının meşruiyet sağlamak için soylarını İran mitolojisindeki kahramanlardan İsfendiyâr oğlu Behmen'e dayandırdıkları ve Behmenî adının buradan geldiği görüşü kabul görmektedir.[102]

Dekken, Tuğluklular tarafından 14. yüzyıl başlarında fethedilmiştir. Cavna Han olarak da bilinen Muhammed b. Tuğluk (h. 1325-1351) başkenti Dekken'de kurduğu Devletâbâd şehrine nakletmeye karar vermiş ama gerekli hazırlıklar yapılmadan tatbik edilen zorunlu göç siyaseti devlet yetkilileri ve âlimler de dâhil birçok kişinin yolda ölmesine sebep olmuştur. Bu siyaset Dekken'in Müslüman nüfusunun ve siyasi ağırlığının artmasını sağladı ama Muhammed b. Tuğluk'a karşı büyük bir tepkinin de doğmasına yol açmıştır. Sonuçta Dekken, Tuğluklu idaresine karşı çıkarılan isyanların merkezi konumuna gelmiştir. Diğer yandan, bakır ve tunç para darbetmek; ordunun tamamen yok olmasıyla biten başarısız seferler düzenlemek gibi yanlış kararlar almaya devam eden Cavna Han devleti gittikçe zayıflatmıştır.[103] Sonunda Dekken'deki isyanın başına geçen Behmen Şah (ö. 1358) bağımsızlığını ilan ederek 1347'de Behmenî devletini kurmuştur. O ve oğlu I. Muhammed Şah (ö. 1375)

[100] Ẕebîḥullah Ṣafâ, ***Târîḫ-i Edebiyyât Der Îrân,*** 4. Cilt, s. 146.
[101] Ẕebîḥullah Ṣafâ, ***Târîḫ-i Edebiyyât Der Îrân,*** 4. Cilt, s. 148-149.
[102] Enver Konukçu, "Behmenîler" ***DİA***, V. Cilt, 1992, s. 353.
[103] S. Haluk Kortel, "Tuğluklular" ***DİA***, XLI. Cilt, 2012, s. 333-334.

zamanında Dekken'deki ayrılıkçılar, Tuğluklu yanlıları ve çeşitli kanunsuz unsurlar temizlenerek devletin otoritesi güçlendirilmiştir. 1397'ye kadar tahtın sık sık el değiştirdiği bir duraklama dönemi yaşandıktan sonra başa geçen Tâceddîn Fîrûz (ö. 1422) devrinde istikrar sağlanmış ve Dekken, önemli bir kültür merkezi hâline gelmiştir.[104]

Dindarlığı, adaleti, düşmanlarına merhameti ve halkına karşı cömertliği ile nam salan Aḥmed Şâh Velî, (h. 1422-1436) Behmenîleri zirveye taşıyan hükümdar olarak bilinir. Bu hükümdar zamanında en büyük şehzadenin başa geçmesi usulü getirilerek taht kavgalarının önüne geçilmiştir. Payitaht, Gülberge'den Bîder'e taşınmış ve buraya güçlü bir kale ile birçok binalar yapılmıştır. Aḥmed Şâh Velî, önceden beri devam eden İran'dan vasıflı insan göçünü hızlandırmış ve birçok ilim, sanat ve devlet adamının Dekken'e gelerek önemli görevler almasını sağlamıştır. Şeyḫ Âẕerî'nin Hindistan seyahati de bu yıllarda olmuştur. Sultan bu icraatları sayesinde devleti idare, savunma ve kültür açısından güçlü bir konuma getirmiş ve neredeyse bir yüzyıl daha yaşamasını sağlamıştır. Ancak, batıdan geldikleri için Garibler diye anılan İranlılar ile yerli Dekkenli soylular arasındaki çatışma da Aḥmed Şâh Velî devrinde başlamış ve bu çatışma devletin yıkılma sebeplerinden biri olmuştur.[105]

Aḥmed Şâh Velî'den sonra başa geçen Alâeddîn (h. 1436-1458) devrinde Dekkenliler Gariblere karşı birçok entrikalar ve zaman zaman katliam boyutuna ulaşan saldırılar yapmışlardır. 1451'de Şeyḫ Âẕerî'nin İsferâyîn'den gönderdiği bir mektubu okuduktan sonra Alâeddîn, Dekkenlilere karşı tavır almış ve onları cezalandırarak önemli makamlardan uzaklaştırmıştır. Alâeddîn'den sonra iki hizbin çatışması sürmüş ve çocuk yaşta hükümdarlar tahta çıkmaya başlamıştır. Ancak, devlete sadakati tam ve tecrübeli bir devlet adamı olan vezir Mahmûd-i Gâvân (ö. 1481) hayatta olduğu sürece devletin gücünü muhafaza etmeyi başarmıştır. Mahmûd-i Gâvân'dan sonra Behmenîler, gerilemeye başlamıştır. 16. yüzyıl başlarındaki Behmenî hükümdarları devlet adamlarının kuklası hâline gelmiş ve Bîder surlarının dışında bir otoriteleri kalmamıştır. Son hükümdar Kelîmullah ölünce oğlu

[104] Haroon Khan Sherwani, ***The Bahmanis Of The Deccan: An Objective Study,*** Saood Manzil, Hyderabad, 1953, s. 48-170.
[105] Haroon Khan Sherwani, ***The Bahmanis Of The Deccan,*** s. 179-213.

İlhâmullah'ın başa geçmeye çalışmak yerine kılık değiştirerek Mekke'ye gitmesi ile hanedan sona ermiştir.[106]

Düşmanlarına karşı birçok zaferler kazanmakla beraber Behmenîler, askeri başarılar ve fetihlerle değil de kültür ve sanatta elde ettikleri ilerleme ile tanınan bir hanedandır. Behmenîlerin belki de en önemli işi Hindistan'ın güneyinde İslam'ın ve Fars edebiyatının yerleşmesine yaptıkları katkı olmuştur. Müslüman Delhi Sultanlığı ile arası pek iyi olmayan Behmenîler, Hindu krallıkları tarafından kuşatılmış olduklarından Müslüman kimliğini korumak için deniz yoluyla gelen İran'lı göçmenlere büyük önem vermişlerdir. Bu durum ise Fars dilini Behmenî kültürünün esas unsurlarından biri hâline getirmiştir.

3.2. Behmenîlerde Sosyal ve İktisadi Durum

Behmenî idaresi altında bulunan Dekken'in 15. yüzyılda oldukça müreffeh bir ülkeye dönüştüğü anlaşılmaktadır. Hindistan'ın İran'dan kat kat fazla olan nüfusu ve yüksek ticaret gelirleri söz konusu zenginliğin kaynağı olmuştur.[107] Bilhassa, Timur'un 14. yüzyılın sonundaki Hindistan seferi ve Delhi'yi yağmalamasından sonra Behmenî ülkesi Müslümanların bu verimli coğrafyadaki en önemli merkezi olmuştur.[108] Şeyḫ Âẕerî Hindistan'da iken inşası tamamlanan yeni başşehir Bîder'in ihtişamı da Behmenîlerin zenginliğinin sembolü haline gelmiştir.

Behmenîler, iktisadi güçleri yanında eşine az rastlanır bir hoşgörü kültürünün temsilcisi olmuşlardır. Farklı topluluklardan insanlara eşit davranmak ve düşmanlarını yok etmek yerine onları kazanmaya çalışmak Behmenî siyasetinin değişmez bir unsuru olmuştur. Mesela, devletin kurucusu Alâeddîn Behmen Şah gayrimüslimlerden cizye vergisi almayı reddetmiştir.[109] Tâceddîn Fîrûz Şah, Behmenîlerin baş düşmanı Hindu Vicayanagar racasının kızıyla evlenmiş ve racanın sarayında konuk olmuştur.[110] Behmenî veziri Mahmûd-i Gâvân ise 1472 yılında Goa'yı fethettiği zaman teslim olan Hindu komutanı esir almak yerine onu şehrin emîri yapmıştır.[111] Ayrıca Behmenî hükümdarları başta İran olmak üzere İslam

[106] Haroon Khan Sherwani, ***The Bahmanis Of The Deccan,*** s. 223-419.
[107] Richard M. Eaton, ***A Social History Of The Deccan, 1300–1761: Eight Indian Lives***, Cambridge University Press, New York, 2005, s. 61-62.
[108] Richard M. Eaton, ***A Social History Of The Deccan***, s. 64.
[109] Haroon Khan Sherwani, ***The Bahmanis Of The Deccan,*** s. 66.
[110] Haroon Khan Sherwani, ***The Bahmanis Of The Deccan,*** s. 147.
[111] Richard M. Eaton, ***A Social History Of The Deccan***, s. 71.

ülkelerinden eğitimli kişileri ülkelerine davet etmişler ve Hindistan'a gelen bu kişilere önemli görevler vermişlerdir. Göçmenler ekseriyetle batıdan geldiği için onlara Garibler, denmiştir. Ne yazık ki Garibler ile yerli Dekken soyluları arasında hoşgörü zuhur etmemiştir. Dekkenliler, Garibleri bertaraf etmek için her yola başvurmuşlar ve bu yüzden çıkan kargaşalar Behmenî topraklarındaki en büyük huzursuzluk kaynağı hâline gelmiştir.

3.3. Behmenîlerde Din ve Tasavvuf

Behmenî hükümdarlarının yaşantılarına göz attığımızda dinin emir ve yasaklarına uymaya gayret ettiklerini, dindar ve samimi birer mümin olduklarını gösteren misaller ile karşılaşırız. Mesela Sultan Tâceddîn Fîrûz, kendi şahsi hayatında bile şer'î hükümlere göre hareket etmiştir.[112] Onun yerine geçen kardeşi Aḥmed Şâh da dinine bağlılığı ve sufi şeyhlerine düşkünlüğü neticesinde "Velî" lakabını almıştır. Aḥmed Şâh'ın oğlu Sultan Alâeddîn ise başlangıçta şarap içtiği halde müridi olduğu Şeyḫ Âẕerî'nin uyarısı ile bu işten vazgeçmiştir.[113] Bu gibi misaller yanında, tasavvuf ehli meşâyıha yönelik dostluğun neredeyse bütün Behmenî hükümdarlarında görüldüğünü belirtmek gereklidir.

Eskiden beri Hindistan'ın İslam tasavvufunun önemli bir merkezi olması ve Behmenî sultanlarının sufi şeyhlerine bağlılığı göz önüne alındığında, Behmenî ülkesinde sufilerin büyük bir nüfuz elde etmesine şaşmamak gerekir. Behmenîlerde sultanın bir sufi şeyhinin müridi olması sık görülen bir şeydir ve bazı durumlarda şeyhler, uhrevi konularda rehberliğin ötesine geçip siyasete müdahale edecek nüfuza sahip olabilmiştir. Mesela, Çiştîyye şeyhi Seyyid Muhammed Gîsûdırâz (ö. 1422) Tâceddîn Fîrûz'un tahttan indirilip yerine Aḥmed Şâh'ın gelmesinde etkili bir rol oynamıştır.[114] Gîsûdırâz'ın vefatından sonra ise Aḥmed Şâh Çiştî tarikatına bağlı kalmak yerine Ni'metullâhiyye tarikatının kurucusu Şâh Ni'metullâh-ı Velî'nin müridi olmayı tercih etmiş ve İran'da bulunan Ni'metullâh'ı Dekken'e davet etmiştir. Çok yaşlı olan Şâh Ni'metullâh, kendisi Dekken'e gitmedi ama torunu Seyyid Nûrullah'ı Aḥmed Şâh'ın yanına göndermiştir. Böylece, Aḥmed Şâh devrinden başlayarak Behmenî ülkesinde Ni'metullâhiyye tarikatı nüfuz kazanmıştır.

---

[112] Haroon Khan Sherwani, ***The Bahmanis of the Deccan,*** s. 145.

[113] Muhammed Ḳâsım Hindûşâh-i Esterâbâdî (Firişte), ***Târîḫ-i Firişte (Gulşen-i İbrâhîmî)***, Cild-i Evvel, Yz., İran Meclis Kütüphanesi, No. 52320, s. 337.

[114] Haroon Khan Sherwani, ***The Bahmanis Of The Deccan,*** s. 164-170. Çiştîyye tarikatı hakkında daha fazla bilgi için bk. Khaliq Ahmad Nizami, "Çistiyye" ***DİA***, VIII. Cilt, 1993, s. 343-346.

Behmenî Devleti'nin kuruluş aşamasında Müslüman nüfusun çoğu Delhi bölgesinden gelmiş olan Sünnilerden ibaret olduğu halde Fîrûz Şah devrinde İran ve diğer Müslüman ülkelerden gelen göçmen Garibler arasında birçok Şiî yer almıştır. Devlet yönetiminde Gariblerin etkisi arttıkça Şiîlik de güçlenmiştir.[115] Behmenî hükümdarları ise Sünni olmalarına rağmen Şiîlere karşı bir ayrımcılık yapmamışlar ve Mahmûd-i Gâvân gibi muhtemelen Şiî olan Garibleri yüksek makamlara getirmişlerdir. Bu yüzden, Garibler ile Dekkenlilerin çatışmasının bir mezhep mücadelesi yönü olduğu da muhakkaktır. Sonuç olarak, 16. yüzyıl başında Behmenîlerin parçalanması ile ortaya çıkan beş mahalli hanedandan ikisi olan Âdilşâhîler ile Kutubşâhîler'in Şiî oldukları görülmektedir.[116]

3.4. Behmenîlerde Bilim ve Sanat

Behmenî sultanları içinde bilime en çok önem veren, devrin ilimlerine vakıf bir şahsiyet olan Tâceddîn Fîrûz'dur. Çevresindeki bilim adamlarının verdiği derslere katılan ve kendisi de dersler veren Fîrûz, Devletabad şehri yakınlarında bir gözlemevi inşa edilmesini emretmiştir ama bu işle vazifelendirdiği astronom Hasan-ı (ya da Hüseyin) Gîlânî'nin ölmesi nedeniyle inşaat tamamlanamamıştır. Vezir Mahmûd-i Gâvân da bilimin gelişmesi için gayret gösteren Behmenî idarecileri arasındadır. O, Bîder'de üç binden fazla kitabın bulunduğu büyük bir medrese yaptırmış ve İslam ülkelerindeki âlimleri burada ders vermeye davet etmiştir.[117] Sultanlar ve devlet adamlarının Behmenî ülkesini bilim merkezi yapma vizyonuna rağmen bu devirde Dekken'de çığır açan bir ilmî gelişme kaydedilmemiştir. Bununla birlikte, ateşli silahları kullanmaya başlayan Behmenîlerin en azından teknoloji açısından iyi bir noktada olduğu söylenebilir.

Behmenîlerde mimari ve ona bağlı süsleme sanatları, Delhi etkisinden ziyade Timur dönemi İran mimarisinin etkisi altında gelişmiştir. Bu tesirin ilk numunesi Tâceddîn Fîrûz'un kurduğu Fîrûzâbâd şehri olmuştur. İran mimarisinin izleri Aḥmed Şâh Velî'nin yeni bir başşehir olarak inşa ettirdiği Bîder'de de yoğun şekilde hissedilmiştir. Bîder'de bilhassa Mahmûd-i Gâvân'ın yaptırdığı medrese Herat ve

[115] Muhammad Suleman Siddiqi, "Sufi-State Relationship Under The Bahmanids (A. D. 1348-1538)", ***Rivista Degli Studi Orientali***, Sayı 64 (1/2), 1990, s. 71-96.
[116] Toby M. Howarth, ***The Twelver Shî'a as a Muslim Minority in India: Pulpit of Tears***, Routledge, New York, 2005, s. 10.
[117] Mir Ahmad Ali Khan, "The Condition Of Education Under The Bahmanis", ***Proceedings Of The Indian History Congress***, Sayı 5, 1941, s. 586-593.

Semerkant'taki ihtişamlı yapılarla karşılaştırılabilecek seviyedeydi.[118] Şeyḫ Âẕerî de Bîder şehrini öven iki beyit söylemiştir (bk. Hindistan Seyahati).

3.5. Behmenîlerde Edebiyat

Behmenîlerden önce de Hindistan'daki Müslüman devletlerin ve toplulukların ortak iletişim dili Farsça olup Hint yarımadası Fars edebiyatının önemli merkezlerinden biri konumuna yükselmiştir. Fars edebiyatının en önemli simalarından Emîr Ḫusrev-i Dihlevî'nin (ö. 1325) Hindistan'da yaşamış olması Farsçanın bu coğrafyadaki nüfuzuna bariz bir örnektir. Behmenîler de eski İran'ın efsanevi hükümdarlarından Behmen'in soyundan geldiklerini öne sürmek suretiyle bu kültürel mirası benimsediklerini en baştan ilan etmişlerdir.

Hepsi çok iyi Farsça bilen, hatta bizzat Farsça şiir yazan Behmenî sultanları Dekken'de Fars edebiyatının gelişmesi için büyük ihtimam göstermişlerdir. Bu amaçla devletin ilk yıllarından itibaren siyaset ve ilim ehli kişiler yanında İran'lı edebiyatçılar da Behmenî ülkesine davet edilmiş ve kendilerine destek sağlanmıştır. I. Muhammed Şah'ın Ḥâfıẓ-ı Şîrâzî'yi Hindistan'a gelmesi için ikna ettiği ama şairin deniz yolculuğundan çekindiği için son anda gemiden indiğine dair rivayet Behmenîlerin ülkelerini Fars edebiyatının merkezi hâline getirmeye ne kadar istekli olduklarını göstermektedir.[119]

Behmenîler devrinde Dekken'de edebiyat sahasında faaliyet göstermiş Şeyḫ Âẕerî dışındaki en önemli iki şahsiyet Çiştî şeyhi Seyyid Muhammed Gîsûdırâz ve vezir Mahmûd-i Gâvân'dır. Tâceddîn Fîrûz'un davetiyle Delhi'den gelen Gîsûdırâz, dinî ve tasavvufî konularda Farsça, Arapça ve Hintçe yüzden fazla eser vermiştir ve Farsça bir divanı da mevcuttur.[120] Mahmûd-i Gâvân ise 1455'te İran'dan gelerek Behmenî devletinde vazifeler almış ve sonunda vezirliğe kadar yükselmiştir. Çeşitli şahsiyetlere yazdığı mektupları ihtiva eden Riyâżu'l-İnşâ yanında Menâẕiru'l-İnşâ başlıklı Farsça nesir üslubuna dair bir çalışması vardır.[121] Gâvân'ın himayesi altında

[118] Richard M. Eaton, A History of The Deccan, drl. Navina Najat Haidar, Marika Sardar, ***Sultans of Deccan India, 1500–1700: Opulence and Fantasy***, The Metropolitan Museum Of Art, New York, 2015, s. 3-14.
[119] Rabia Shamsuddin Kazi, ***Arabic Teaching and Arabic Literature in Maharashtra (17th-20th century) (With Special Reference to the Influence of Arabic on Marathi)***, Doktora Tezi, Savitribai Phule Pune University, Poona College of Arts Science and Commerce, Pune, 1992, s. 77-78.
[120] Rabia Shamsuddin Kazi, ***Arabic Teaching and Arabic Literature in Maharashtra …*** ,s. 51-52.
[121] Rabia Shamsuddin Kazi, ***Arabic Teaching and Arabic Literature in Maharashtra …*** , s. 80-82.

bulunan Neẓîrî ve Sâmi‘î adlı iki şair ise Şeyḫ Âẕerî’nin başladığı Behmennâme adlı günümüzde kayıp olan manzum eseri tamamlamışlardır.[122]

[122] Nabi Hadi, ***Dictionary of Indo-Persian Literature***, Indra Gandhi National Center for the Arts Abhinav Publications, New Delhi, 1995, s. 458.

BİRİNCİ BÖLÜM

ŞEYḪ ÂẔERÎ'NİN HAYATI, ŞAHSİYETİ VE ESERLERİ

Şeyḫ Âẕerî hakkındaki akademik çalışmalar İran'da ve İran dışında yakın zamanda başlamıştır. Söz konusu çalışmalarda tezkirelerde ve diğer tarihî kaynaklarda yer alan bilgilerin sorgulanmadan nakledildiği ve bu yüzden Âẕerî'nin adı ve doğum yeri gibi temel bazı noktalarda dahi eksik ve yanlış bilgilerin varlığını sürdürdüğü tespit edilmiştir. Tezin bu bölümünde Şeyḫ Âẕerî'nin şahsı, hayatı ve eserlerine dair önceki çalışmalarda tam olarak aydınlatılmamış hususların en doğru biçimiyle ortaya konması amaçlanmıştır. Bu amaçla, Âẕerî hakkında bilgi veren en eski kaynaklar tenkitli olarak incelenmiş ve doğrudan Âẕerî'nin kendisine ait eserlere müracaat edilmiştir. Şairin divanı sonraki bölümlerde detaylı olarak incelendiğinden bu bölümde ele alınan eserleri arasında divana yer verilmemiştir.

1. Şeyḫ Âẕerî'nin Hayatı ve Şahsiyeti

1.1. Şeyḫ Âẕerî'nin Tam Adı, Nesebi ve Mahlası

Şeyḫ Âẕerî'nin babasının adı 'Alî Melik'tir. Devletşâh-ı Semerḳandî'nin 1487'de tamamladığı Teẕkiretu'ş-Şuarâ'da[123] ve 1588'de telif edilen Teẕkire-yi Heft İklîm'de[124] Âẕerî'nin babasının adı "'Alî Melik" olarak kaydedilmiştir. Şairin kendi eserleri olan Miftâḥu'l-Esrâr[125] ve Cevâhiru'l-Esrâr[126] adlı eserlerinde de şairin kendisini "'Alî Ḥamza b. 'Alî Melik" diye anması babasının gerçek adının 'Alî Melik olduğunu kati olarak ortaya koymaktadır. Diğer yandan Elâḳe'ye göre[127] Teẕkiretu'ş-Şuarâ'nın 1571 tarihli Bodleian nüshasında (MS. Elliott 388), 1576 tarihli İstanbul Üniversitesi nüshasında (FY 166) ve 20. yüzyılda Hindistan'da yapılan taşbaskı neşrinde şairin babasının adı bir yerde "'Alî Melik", bir yerde "Abdülmelik" diye kaydedilmiştir. Eserin 1567 tarihli ve mikrofilmi Tahran Üniversitesi'nde 3122 numarayla mahfuz nüshasında ise sadece "Abdülmelik" olarak

---

[123] Devletşâh-i Semerḳandî, ***Teẕḳiretu'ş-Şu'arâ***, nşr. Edward G. Browne, İntişârât-i Esâṭir, Tahran, 1382, s. 398-399, Devletşâh-i Semerḳandî, ***Teẕḳiretu'ş-Şu'arâ***, nşr. Fâṭıme Elâḳe, Pijûhişgâh-i Ulûm-i İnsânî ve Muṭâle'ât-ı Ferhengî, Tahran, 1385, s. 718.
[124] Emîn Ahmed-i Râzî, ***Teẕkire-yi Heft İḳlîm***, II. Cilt, nşr. Muhammed Rıżâ Ṭâhirî, Surûş, Tahran, 1389, s. 828.
[125] Âẕerî-yi Tûsî, ***Miftâḥu'l-Esrâr***, Yz., Tahran Üniversitesi Kütüphanesi, No. 2423, s. 9.
[126] Âẕerî-yi Tûsî, ***Cevâhirü'l-Esrâr***, Yz., İran Meclis Kütüphanesi, No. 66772, s. 3.
[127] Devletşâh-i Semerḳandî, ***Teẕḳiretu'ş-Şu'arâ***, nşr. Fâṭıme Elâḳe, s. 718.

geçmiştir.[128] Bu örneklerde görüldüğü üzere "Abdülmelik" biçimi nispeten yeni olan Teẕkiretu'ş-Şuarâ nüshalarına müstensih hatası sonucunda girmiş ve daha sonra telif edilen çeşitli kaynaklarda[129] da bu yüzden yer almıştır. Nitekim, Furûzanfer de Âẕerî'nin babasının adının kimi kaynaklarda "Abdülmelik" olarak geçmesinin "'Alî Melik"in yanlış yazılmasından kaynaklandığı kanaatindedir.[130]

Şeyḫ Âẕerî kendi dedesinin adını Miftâḥu'l-Esrâr'da Hasan-i Ṭûsî,[131] Cevâhiru'l-Esrâr'da ise Hasan eṭ-Ṭûsî diye zikretmiştir.[132] Miftâḥu'l-Esrâr'da Âẕerî, ataları hakkında başka bir bilgi vermemekle beraber Cevâhiru'l-Esrâr'da nesebinin geri kalanını Ahmed er-Remecî el-Hâşimî el-Mervezî olarak kaydetmiştir.[133] Devletşâh ise Âẕerî'nin nesebini Mu'ayyenuddîn Sâḥibu'd-da've Ahmed b. Muhammed er-Remecî el-Hâşimî el-Mervezî şeklinde vermiştir.[134]

Kaynakların çoğu, Şeyḫ Âẕerî'nin adının Ḥamza olduğu noktasında mutabıktır.[135] Ancak, yakın zamanda Şeyḫ Âẕerî'nin hayatı ve eserleri hakkında bir kitap yazan Muhammed Ali Vuṣûḳî, onun bir adının da Ali olduğuna dikkat çekmiştir.[136] Gerçekten şair, Miftâḥu'l-Esrâr ve Cevâhiru'l-Esrâr'da isminin 'Alî Ḥamza olduğunu belirtmiştir.[137] Şair bir kasidesine de kendi ismini 'Alî Ḥamza olarak anmıştır (bk. Rüstem). Ṣafâ ise Âẕerî'nin Cevâhiru'l-Esrâr adlı eserinden seçki niteliğinde olan ve derleyeni bilinmeyen Munteḫab-i Cevâhiru'l-Esrâr'da şairin adının 'Alî Ḥamza olarak geçtiğini nakletmiştir.[138] Kaynaklardan elde edilen bu bilgiler, Şeyḫ Âẕerî'nin Ḥamza yanında çok sık kullanmadığı Ali diye bir ilk isminin daha bulunduğunu göstermektedir.

---

[128] Devletşâh-i Semerḳandî, ***Teẕḳiretu'ş-Şu'arâ***, nşr. Fâṭıme Elâḳe, s. 718.
[129] Örnek olarak bk. Rıżâ Ḳulı Hidâyet, ***Riyâżu'l-Ârifîn***, Çâpḫâne-yi Âfitâb, Tahran, 1316, s. 61, Allâme Muhammed Ali Müderris Tebrîzî, ***Reyḥânetü'l-Edeb***, Kitâbfurûşî-yi Ḫayyâm, Tahran, 1369, s. 46.
[130] Bedî'üzzemân Furûzanfer, ***Târîḫ-i Edebiyyât-i İran: Ba'd Ez İslâm Tâ Pâyân-i Tîmûrîyân,*** s. 523.
[131] Âẕerî-yi Tûsî, ***Miftâḥu'l-Esrâr***, s. 9.
[132] Âẕerî-yi Tûsî, ***Cevâhirü'l-Esrâr***, s. 3.
[133] Âẕerî-yi Tûsî, ***Cevâhirü'l-Esrâr***, s. 3.
[134] Devletşâh-i Semerḳandî, ***Teẕḳiretu'ş-Şu'arâ***, nşr. Fâṭıme Elâḳe, s. 718.
[135] Bk. Ẕebîḥullah Ṣafâ, ***Târîḫ-i Edebiyyât Der Îrân,*** 4. Cilt, s. 324, Devletşâh-i Semerḳandî, ***Teẕḳiretu'ş-Şu'arâ***, nşr. Fâṭıme Elâḳe, s. 718, Emîn Ahmed-i Râzî, Teẕkire-yi Heft İḳlîm, II. Cilt, s. 828, Rıżâ Ḳulı Hidâyet, ***Riyâżu'l-Ârifîn***, s. 61, Nûrullâh Şusterî, ***Mecâlisu'l-Mu'minîn,*** Cilt 2, İslâmiyye, Tahran, 1377, s. 125, Allâme Muhammed Ali Müderris Tebrîzî, ***Reyḥânetü'l-Edeb***, s. 46.
[136] Muhammed Ali Vuṣûḳî, ***Şeyḫ Âẕerî-yi İsferâyînî: Aḥvâl ve Eş'âr***, Kitâbdâr-ı Tûs, Meşhed, 1390, s. 15.
[137] Âẕerî-yi Tûsî, ***Miftâḥu'l-Esrâr***, s. 9, Âẕerî-yi Tûsî, ***Cevâhirü'l-Esrâr***, s. 3.
[138] Ẕebîḥullah Ṣafâ, ***Târîḫ-i Edebiyyât Der Îrân,*** 4. Cilt, s. 324.

İkinci elden kaynakların bazılarında Şeyḫ Âẕerî'nin adına Faḫreddîn[139] ve Nûreddîn[140] gibi lakaplar eklendiği görülmüştür. Bu lakaplar, daha eski olan ana kaynaklarda ve Âẕerî'nin kendi eserlerinde geçmemiştir. Ancak, Teẕkiretu'ş-Şuarâ nüshalarında övgü amaçlı "faḫrü'l-mille ve'd-dîn" ve dua amaçlı "nevverallâhu merḳadehu" gibi ibareler Şeyḫ Âẕerî için kullanılmıştır. Bu ibareler, Teẕkiretu'ş-Şuarâ'dan istifade eden sonraki müellifler tarafından şairin isminin bir parçası olarak görülmüş ve söz konusu lakaplar bu şekilde ikinci elden kaynaklara girmiş olmalıdır. Ẕebîḥullah Ṣafâ'nın görüşü de bu yöndedir.[141] Şeyḫ Âẕerî'nin gerçekten Faḫreddîn veya Nureddîn gibi bir lakabının olduğunu düşünmek için geçerli başka bir sebep ise yoktur.

Teẕkiretu'ş-Şuarâ'da Şeyḫ Âẕerî'nin tam adı verilirken sadece Ṭûsî ve Beyhaḳî nisbeleri kullanılmıştır.[142] Teẕkiretu'ş-Şuarâ'daki bilgileri esas aldığı anlaşılan sonraki kaynaklarda da şair, sadece Ṭûsî ve Beyhaḳî nisbeleriyle anılır.[143] Öte yandan, gene eski ve ana kaynaklardan olan Târîh-i Firişte'de şairin nisbesinin sadece İsferâyînî olduğu görülmektedir.[144] Ṣafâ ise bu üç nispeyi bir araya getirerek Âẕerî'nin nisbesini Ṭûsî-yi İsferâyînî-yi Beyhaḳî olarak kaydetmiştir.[145] Diğer yandan, müellifler Şeyḫ Âẕerî'nin farklı nispelerinin nereden geldiğine dair çeşitli açıklamalar da getirmişlerdir. Mesela Muhammed Ali Müderris, Âẕerî'nin Ṭûsî nispesini almasını İsferâyîn'in Tus'a bağlı olmasıyla izah etmiştir.[146] Ẕebîḥullah Ṣafâ ise Âẕerî'nin bir müddet Tus'ta ikamet ettiği için bu nisbeyi aldığını öne sürmüştür.[147] Beyhaḳî nispesiyle alakalı olarak Muctebâyî, Âẕerî'nin babasının Beyhak'taki Serbedârî emirlerinden olmasını gerekçe göstermiştir.[148] Vuṣûḳî, bu açıklamalara çok itibar etmemiş ve şairin nisbesini sadece İsferâyînî olarak kabul

[139] Ẕebîḥullah Ṣafâ, ***Târîḫ-i Edebiyyât Der Îrân***, 4. Cilt, s. 323, Feṭḥullâh Muctebâyî, "Âẕerî-yi Ṭûsî" ***Dâiretü'l-Maarif-i Bozorg-i İslâm***, Cild-i Evvel, 1374, s. 266, A. ʿA. Rajāʾī, "Āẕarī Ṭūsī" ***Encyclopaedia Iranica***, 1987, (Erişim) iranicaonline.org/articles/azari-tusi-poet , 3 Nisan 2020.
[140] Rıżâ Ḳulı Hidâyet, ***Riyâżu'l-Ârifîn***, s. 61, Nûrullâh Şusterî, ***Mecâlisu'l-Mu'minîn***, s. 125, İsmail Emîrḫîzî, "Âẕerî-yi Ṭûsî", ***Vaḥîd***, Şumâre 7, Tîr 1343, s. 41-44.
[141] Ẕebîḥullah Ṣafâ, ***Târîḫ-i Edebiyyât Der Îrân***, 4. Cilt, s. 324.
[142] Devleṭşâh-i Semerḳandî, ***Teẕḳiretu'ş-Şu'arâ***, nşr. Fâṭıme Elâḳe, s. 718.
[143] Nûrullâh Şusterî, ***Mecâlisu'l-Mu'minîn***, s. 125, Allâme Muhammed Ali Müderris Tebrîzî, ***Reyḥânetü'l-Edeb***, s. 46.
[144] Muhammed Ḳâsım Hindûşâh-i Esterâbâdî (Firişte), ***Târîḫ-i Firişte (Gulşen-i İbrâhîmî)***, Cild-i Evvel, s. 326.
[145] Ẕebîḥullah Ṣafâ, ***Târîḫ-i Edebiyyât Der Îrân,*** 4. Cilt, s. 323.
[146] Allâme Muhammed Ali Müderris Tebrîzî, ***Reyḥânetü'l-Edeb***, s. 46.
[147] Ẕebîḥullah Ṣafâ, ***Târîḫ-i Edebiyyât Der Îrân***, 4. Cilt, s. 324.
[148] Feṭḥullâh Muctebâyî, "Âẕerî-yi Ṭûsî", s. 266.

etmiştir.[149] Âẕerî'nin nisbelerine dair söz konusu karışıklığı gidermek için şairin kendi eserlerine bakmak gereklidir. Şair, Miftâḥu'l-Esrâr ve Cevâhiru'l-Esrâr'da dedesi Hasan'ın nisbesini Ṭûsî biçiminde kaydetmiş olup[150] kaynaklarda şaire atfedilen Ṭûsî nisbesinin de menşei bu olmalıdır. Cevâhiru'l-Esrâr'da İsferâyînî ve Beyhaḳî nisbeleri yer almamıştır. Ancak, Miftâḥu'l-Esrâr'da şair kendi nisbesini "el-Beyhaḳî el-mevlid ve'l-İsferâyînî el-meḥtid"[151] (doğum olarak Beyhaḳî ve soy olarak İsferâyînî) şeklinde vermiştir ki bu bilgi her iki nisbenin doğruluğunu ve menşeini ortaya koymaktadır. Sonuç olarak; eski ve ilk elden kaynaklara dayanan ve müellifler tarafından tekrar tekrar kaydedilen üç nisbenin hiçbirini yok saymanın doğru olmayacağını düşünüyoruz.

Buraya kadar yaptığımız inceleme neticesinde Şeyḫ Âẕerî'nin tam adını 'Alî Ḥamza b. 'Alî Melik et-Ṭûsî el-Beyhaḳî el-İsferâyînî olarak kaydetmenin en doğrusu olacağı görülmüştür. Kaynaklar, 'Alî Ḥamza'nın mahlasının Âẕerî olduğu hususunda ise ittifak hâlindedirler. İlk defa 16. yüzyıl başlarında Mecâlisu'l-'Uşşâḳ adlı eserde kaydedilen[152] ve Firişte tarafından aynı şekilde nakledilen[153] anekdota göre Timurlu hükümdarı Uluğ Bey tarafından mahlasının kaynağına dair kendisine yöneltilen soruya cevaben Âẕerî, İran takvimindeki Âẕer ayında doğması hasebiyle bu mahlası seçtiğini dile getirmiştir:

بعد از آن از شیخ آذری پرسید که آذری چه نوع تخلصیست شیخ گفت در آذر ماه این بنده متولد شده ام بجهت آن تخلص کرده ام[154]

Ondan sonra Şeyḫ Âẕerî'ye sordu: Âẕerî, ne tür tahallustur? Şeyh dedi: Bu fakir Âzer ayında doğmuştur ve ondan ötürü (Âẕerî) tahallus etmiştir.

Öte yandan, şair birkaç gazelinde Azîz mahlasını kullanmıştır.[155]

---

[149] Muhammed Ali Vuṣûḳî, ***Şeyḫ Âẕerî-yi İsferâyînî: Aḥvâl ve Eş'âr***, s. 16.
[150] Âẕerî-yi Tûsî, ***Miftâḥu'l-Esrâr***, s. 9, Âẕerî-yi Tûsî, ***Cevâhirü'l-Esrâr***, s. 3.
[151] Âẕerî-yi Tûsî, ***Miftâḥu'l-Esrâr***, s. 9,
[152] Hüseyin Baykara, ***Mecâlisu'l-'Uşşâḳ***, Newal Kishor, Lucknow, 1876, s. 245-246. Mecâlisu'l-'Uşşâḳ gerçekte Kemâleddîn Hüseyin Gâzurgâhî (ö. 1469-1470) tarafından telif edildiği halde hatalı olarak Timurlu sultanı Hüseyin Baykara'ya atfedilmiştir. Bk. Shiro Ando, "Gāzorgāhī, Mīr Kamāl-Al-Dīn Ḥosayn" ***Encyclopaedia Iranica***, 2000, (Erişim) iranicaonline.org/articles/gazorgahi- , 21 Ekim 2020.
[153] Muhammed Ḳâsım Hindûşâh-i Esterâbâdî (Firişte), ***Târîḫ-i Firişte (Gulşen-i İbrâhîmî)***, Cild-i Evvel, s. 326.
[154] Hüseyin Baykara, ***Mecâlisu'l-'Uşşâḳ***, s. 246.
[155] Yûsufalî Yûsufnejâd, ***Taṣḥîḥ-i Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî***, Doktora Tezi, Dânişgâh-i Âzâd, Vâḥid-i Ulûm ve Taḥḳîḳât, Tahran, 1389, s. 6.

1.2. Doğum Tarihi ve Yeri

Şeyḫ Âẕerî'nin doğum tarihî kaynaklarda belirtilmemekle beraber hk. 866 yılında vefat ettiği[156] ve bu sırada 82 yaşında olduğu bilinmektedir.[157] Bu durumda Âẕerî, hk. 784 (1382-1383) yılında doğmuş olmalıdır. Furûzanfer ve Ṣafâ da bu görüştedir.[158] Âzer ayında doğduğuna göre doğum tarihi 1382 yılının Kasım ya da Aralık ayına denk gelmektedir.

Şeyḫ Âẕerî hakkında yakın zamanda yapılmış araştırmaların tamamında görülen yaygın kanı şairin İsferâyîn'de doğduğu yönündedir.[159] Ancak ilk elden kaynakların detaylı incelenmesi neticesinde bu kanının doğru olmadığı görülmüştür. Öncelikle, Âẕerî'den bahseden en eski tezkirelerde onun doğum yerinin İsferâyîn olduğuna dair açık bir ifadeye rastlanmamıştır. Mesela, Devletşâh'ın bu hususta ifadesi şöyledir:

> *Şeyh'in babası Hâce 'Alî Melik, Serbedârîler devrinde İsferâyîn'de yetki sahibiydi ve Şeyh, gençliğinde şairlikle meşgul oldu ve şöhret buldu ve daima sultanları ve emirleri övdü.*[160]

Devletşâh ayrıca Âẕerî'nin babası hakkında şu cümleyi kaydetmiştir:

> *Şeyh'in babası Beyhak Serbedârîlerindendi.*[161]

16. yüzyıl başlarında kaleme alınan Ḥabîbü's-Siyer'de Şeyḫ Âẕerî İsferâyînî nispesiyle anılmış ama İsferâyîn'de doğduğuna dair bir bilgi verilmemiştir.[162]

16. yüzyıl sonlarında Heft İḳlîm adlı tezkireyi telif eden Ahmed-i Râzî de Devletşâh'tan alıntı olduğu belli olan şu cümleye yer vermiştir:

---

[156] Muhammed Ḳâsım Hindûşâh-i Esterâbâdî (Firişte), ***Târîḫ-i Firişte (Gulşen-i İbrâhîmî)***, Cild-i Evvel, s. 326, Devletşâh-i Semerḳandî, ***Teẕḳiretu'ş-Şu'arâ***, nşr. Fâṭıme Elâḳe, s. 727. Teẕkiretu'ş-Şuarâ'nın kimi nüshalarında geçen ve naşir Fâṭıme Elâḳe'nin tercih ettiği hk. 896 vefat tarihi olarak imkânsız gözükmektedir.

[157] Devletşâh-i Semerḳandî, ***Teẕḳiretu'ş-Şu'arâ***, nşr. Fâṭıme Elâḳe, s. 727.

[158] Bedîʾüzzemân Furûzanfer, ***Târîḫ-i Edebiyyât-i İran: Ba'd Ez İslâm Tâ Pâyân-i Tîmûrîyân,*** s. 523, Ẕebîḥullah Ṣafâ, ***Târîḫ-i Edebiyyât Der Îrân***, 4. Cilt, s. 324.

[159] Muhammed Ali Vuṣûḳî, ***Şeyḫ Âẕerî-yi İsferâyînî: Aḥvâl ve Eş'âr***, s. 13, Feṯḥullâh Muctebâyî, "Âẕerî-yi Ṭûsî", s. 266, Ẕebîḥullah Ṣafâ, ***Târîḫ-i Edebiyyât Der Îrân***, 4. Cilt, s. 324, A. ʿA. Rajāʾī, "Āẕarī Ṭūsī" ***Encyclopaedia Iranica***, 1987, (Erişim) iranicaonline.org/articles/azari-tusi-poet , 3 Nisan 2020, Yûsufalî Yûsufnejâd, ***Taşḥîḥ-i Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî***, s. 5, Allâme Muhammed Ali Müderris Tebrîzî, ***Reyḥânetü'l-Edeb***, s. 46.

[160] Devletşâh-i Semerḳandî, ***Teẕḳiretu'ş-Şu'arâ***, nşr. Fâṭıme Elâḳe, s. 718.

[161] Devletşâh-i Semerḳandî, ***Teẕḳiretu'ş-Şu'arâ***, nşr. Fâṭıme Elâḳe, s. 718.

[162] Med'ûbe-yi Ḫândmîr, ***Târîḫ-i Ḥabîbü's-Siyer Fî Aḫbâr-i Efrâd-i Beşer***, Cild-i Çehârum, Kitâbḫâne-yi Ḫayyâm, Tahran, 1353, s. 61.

Babası Hâce 'Alî Melik (idi) ve Serbedârî meliklerinin hükümeti sırasında İsferâyîn'de yetki ve iktidar sahibiydi ve sıra Şeyh'e geldiğinde kesb-i kemâl ile meşgul olup şairlikte devrinin öncüsü haline geldi.[163]

Teẕkiretu'ş-Şuarâ'yı kaynak olarak kullandığını belirten Şiî âlimi Şusterî (ö. 1610) ise Şeyḫ Âẕerî'nin doğumu ve gençlik yıllarından bahsederken İsferâyîn'in adını dahi anmamıştır:

Şeyh'in babası Beyhak Serbedârîlerindendi ve (Şeyh) gençliğinde şairlikle meşgul olup şöhret buldu.[164]

Şusterî, İsferâyîn'i sadece Âẕerî'nin kabrinin bulunduğu yer olarak zikretmiştir.[165]

17. yüzyıl başlarında telif ettiği eserinde Şeyḫ Âẕerî'ye dair önemli bilgiler veren Firişte ise şairi İsferâyînî nispesiyle anmış, onun İsferâyîn'de yaşadığını ve orada vefat ettiğini belirtmiştir ama bu şehirde doğduğuna dair bir ifade kullanmamıştır.[166]

İlk elden kaynaklar içerisinde Âẕerî'nin İsferâyîn'de doğduğu şeklinde yorumlanmaya en açık ifade ise Ali Şîr Nevâî'ye (ö. 1501) aittir:

İsferāyin'de ẓuhūr ḳıldı ve şiʿri şöhret tuttı.[167]

Rıżâ Ḳulı Ḫân'ın 19. yüyılda telif ettiği Riyâżu'l-Ârifîn adlı eserde de Âẕerî'nin İsferâyîn'de doğduğu hususu muğlaktır:

Babası Abdülmelik-i Beyhaḳî et-Ṭûsî bir süre İsferâyîn Serbedârîleri ile memleketin dirliği için çalıştı ama (Şeyḫ Âẕerî) dünya güzelliklerine gözünü kapadı.[168]

Görüldüğü üzere tezkireler ve diğer tarihî kaynaklarda Şeyḫ Âẕerî'nin İsferâyîn'de doğduğunu doğrudan ve şüpheye mahal bırakmayacak biçimde ifade eden bir ibare bulunmamaktadır. Modern araştırmacılardan olan Bedîʾüzzemân Furûzanfer dahi ilk kez hş. 1318 (1939-40) yılında basılan Târîh-i Edebiyyât-i İran adlı eserinde

[163] Emîn Ahmed-i Râzî, ***Teẕkire-yi Heft İḳlîm***, II. Cilt, s. 828.
[164] Nûrullâh Şusterî, ***Mecâlisu'l-Mu'minîn***, s. 125.
[165] Nûrullâh Şusterî, ***Mecâlisu'l-Mu'minîn,*** s. 126.
[166] Muhammed Ḳâsım Hindûşâh-i Esterâbâdî (Firişte), ***Târîḫ-i Firişte (Gulşen-i İbrâhîmî)***, Cild-i Evvel, s. 325-326,
[167] Ali Şîr Nevâî, ***Mecâlisü'n-Nefâyis I-II***, hzl. Kemal Arslan, çev. A. Naci Tokmak, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2015, s. 10.
[168] Rıżâ Ḳulı Hidâyet, ***Riyâżu'l-Ârifîn***, s. 61-62.

Âẕerî'nin babasının İsferâyîn'de iktidar sahibi bir kimse olduğunu belirtmekle yetinmiş ve şairin bu şehirde doğduğunu söylememiştir.[169] Esasen, Şeyḫ Âẕerî'nin kati olarak İsferâyîn'de dünyaya geldiğine dair görüşün ilk defa Allâme Muhammed Ali Müderris Tebrîzî tarafından ve birinci baskısı hk. 1367 (1947-1948) yılında yapılan Reyḥânetü'l-Edeb adlı eserde ortaya atıldığı anlaşılmaktadır.[170] 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yapılan araştırmalarda da bu görüş tekrar edilmiş ve sonuçta yaygın bir kanı halini almıştır.

Elbette yukarıda sunulan bahis Şeyḫ Âẕerî'nin İsferâyîn'de doğmadığına delil teşkil etmemektedir. Zira, şairin ailesinin İsferâyîn'le bir bağı olduğu bellidir ve şair de bu şehri memleketi kabul ederek son yıllarını burada geçirmiştir ve kabri de İsferâyîn'dedir. Bir başka deyişle şairin İsferâyîn'de doğmuş olması gayet mantıklı ve muhtemel bir iddiadır. Bununla beraber, bizzat şair tarafından kaleme alındığı halde Şeyḫ Âẕerî hakkındaki araştırmalarda bugüne kadar yeterli ölçüde kullanılmamış olan Miftâḥu'l-Esrâr adlı eserdeki şu ifade duruma açıklık getirmektedir:

> چنین گوید مؤلف این کتاب علی حمزهء علی ملک بن حسن طوسی البیهقی المولد و الاسفراینی المحتد یعرف باذری غفرالله ذنبه و جعله من التّوابین[171]
>
> *Bu kitabın müellifi Âẕerî diye bilinen (Allah onun günahlarını bağışlasın ve onu tövbe edenlerden yapsın) 'Alî Ḥamza-yi 'Alî Melik b. Ḥasan-i Ṭûsî doğum olarak Beyhaḳî ve soy olarak İsferâyînî böyle diyor…*

Yukarıda görüldüğü üzere Şeyḫ Âẕerî'nin bizzat kendisi Beyhak'ta doğduğunu ilan etmiştir. Şairin ailesi ise İsferâyînlidir ve bu yüzden İsferâyîn, Âẕerî'nin de memleketi olmaktadır. Kaynaklar, Âẕerî'nin babası 'Alî Melik'in Serbedârî hükümetinin İsferâyîn'deki bir yetkilisi olarak vazife gördüğünü kaydetmişlerdir.[172] Günümüzdeki adı Sebzevâr olan Beyhak, Serbedârîlerin başşehri olduğuna göre 'Alî Melik'in vazifesi gereği ailesiyle beraber kimi zaman İsferâyîn'de kimi zaman Beyhak'ta ikamet etmiş olması yahut emniyet sebebiyle ailesini daima Beyhak'ta bulundurması beklenebilecek durumlardır ve 'Alî Ḥamza'nın Beyhak'ta dünyaya gelmesini açıklamaktadır.

---

[169] Bedî'üzzemân Furûzanfer, ***Târîḫ-i Edebiyyât-i İran: Ba'd Ez İslâm Tâ Pâyân-i Tîmûrîyân,*** s. 523.
[170] Allâme Muhammed Ali Müderris Tebrîzî, ***Reyḥânetü'l-Edeb***, s. 46.
[171] Âẕerî-yi Tûsî, ***Miftâḥu'l-Esrâr***, s. 9.
[172] Devletşâh-i Semerḳandî, ***Teẕḳiretu'ş-Şu'arâ***, nşr. Fâṭıme Elâḳe, s. 718, Emîn Ahmed-i Râzî, ***Teẕkire-yi Heft İḳlîm***, II. Cilt, s. 828.

1.3. Azerbaycan ve Kafkaslar'daki Sergüzeşti

Şeyḫ Âẕerî'nin dünyaya geldiği 1382 yılından bir yıl önce Timur, Horasan'a ulaşmış ve son Serbedârî hükümdarı Hâce Ali Müeyyed, Timur'a bağlılığını ilan ederek 1386'ya kadar hayatta kalmayı başarmıştı. Timur istilasının Şeyḫ Âẕerî'nin Serbedârîlere bağlı olan ailesini nasıl etkilediğini tam olarak bilmiyoruz ama Teẕkiretu'ş-Şuarâ'da geçen ve Browne'ın da İngilizceye çevirerek aynen naklettiği bir pasaja göre hk. 800 (1397-1398) yılında Âẕerî, Timur'un kıssahanı olan dayısı ile birlikte Karabağ'da Timur hanedanı hizmetinde bulunuyordu. Âẕerî'nin buradaki vazifesi henüz küçük bir çocuk olan Uluğ Bey'e hikayeler anlatmak ve onunla oyun oynamaktı.[173]

Şeyḫ Âẕerî, Miftâḥu'l-Esrâr'da Azerbaycan ve Kafkaslar'daki sergüzeşti hakkında diğer kaynaklarda bulunmayan çeşitli detaylara yer vermiştir. Kendi ifadelerine göre şair, hk. 800'de "küçük yaşta ve gençliğin başında" gurbette yaşayan dayısının yanına Tebriz'e gitmiştir. Şair, dayısını "söz söylemede tam bir fesahat sahibi, belagatin çeşitli yolları hakkında manzum ve mensur kıssalar ve tarihler üzerinde çalışmış ve üstatların divanlarını okumuş", aynı zamanda "bazı matematik ilimlerine dair bilgi elde etmiş ve çok seyahat etmiş" bir insan olarak tarif etmiş ve onun "sohbetinin etkisiyle" kendisinde "göz açılması hasıl olduğunu" belirtmiştir.[174] Bu ifadelerden anlaşıldığına göre Âẕerî ilk eğitimini dayısından almış ve onun etkisiyle edebiyat ve ilimlere alaka duymaya başlamıştır. Şair, daha sonra Hindistan fethini tamamlayan Timur'un Gürcistan, Rum ve Şam memleketlerine yönelerek Sultaniye ve Karabağ'da kışladığından bahsetmiştir.[175] Timur, "yedi yıllık sefer" olarak bilinen Azerbaycan, Anadolu ve Suriye'ye yönelik seferi sırasında 1399-1400 kışını Karabağ'da geçirdiğine göre bu sırada Âẕerî Tebriz'de dayısının yanına yerleşeli yaklaşık iki yıl geçmiş olmalıdır. Şair, dayısının arkadaşı ve Timurluların kıssahanı olan Şeyh Hasan adındaki bir kişinin de o sırada Tebriz'e geldiğini nakletmiştir. Şeyh Hasan'ın Timur'un emriyle "Dergâh-ı Saadet"e yani başkent Semerkant'a göç etmesi üzerine onun yerine Âẕerî'nin dayısı kıssahan olmuştur.[176] Bu vesile ile Âẕerî de Timurlu sarayına girmiş ve şehzade Uluğ Bey'e refakat ve arkadaşlık etmekle

[173] Devletşâh-i Semerḳandî, ***Teẕḳiretu'ş-Şu'arâ***, nşr. Fâṭıme Elâḳe, s. 647-648, Edward G. Browne, ***A History of Persian Literature Under Tartar Dominion (A.D. 1265-1502)***, Cambridge University Press, Cambridge, 1920, s. 503,
[174] Âẕerî-yi Tûsî, ***Miftâḥu'l-Esrâr***, s. 9.
[175] Âẕerî-yi Tûsî, ***Miftâḥu'l-Esrâr***, s. 9.
[176] Âẕerî-yi Tûsî, ***Miftâḥu'l-Esrâr***, s. 9-10.

tavzif edilmiştir. Kendi ifadesine göre Âẕerî, "üstatların müteferrik beyitlerinden beş altı bin beyti öğrenmiş ve siyer ve kısas-ı enbiyadan çokça ezberlemiş"[177] bulunuyordu ve belli ki bu bilgisi sayesinde şehzadeye hocalık etmeye uygun görülmüştü. Şeyḫ Âẕerî, Timur ordusuyla birlikte Gürcistan'a, "Frenk Denizi"[178] kıyısında bulunan Abhazya'ya ve Rum sınır boyuna gitmiş; daha sonra babasının isteğini yerine getirmek üzere dayısının yanından ayrılarak Tebriz'e dönmüştür.[179]

Âẕerî, yeniden Tebriz'e geldikten sonra Timur'un torunu ve "devrin ileri gelenlerinden olan" Ebu Bekir b. Mîrânşâh'ın teveccühünü kazanmış ve Ebu Bekir'e "çok saygı gösteren" ünlü mutasavvıf şairlerden Kemâl-i Ḫucendî'nin hizmetine girmekle "müşerref olmuştur".[180] Şair, Horasan'a dönmeden önce bir müddet yanında kaldığı Kemâl-i Ḫucendî'den belagat, söz söylemenin incelikleri ve muammalı beyitler hususunda mühim bilgiler aldığını ifade etmiştir.[181] Kemâl-i Ḫucendî, Celâyirliler ve Timurlularla iyi ilişkiler kurmakla beraber meddahlık yapmaması ve sarayda değil tekkede faaliyet göstermesi bakımından Şeyḫ Âẕerî'ye benzeyen bir şairdir. Bu bakımdan Âẕerî'nin gençliğinde onunla buluşmuş ve ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla ondan etkilenmiş olması da Miftâḥu'l-Esrâr'dan öğrendiğimiz dikkate şayan detaylardan biridir.

1.4. Gençliği ve Şairliği

Miftâḥu'l-Esrâr dışındaki kaynaklarda Şeyḫ Âẕerî'nin Horasan'a döndükten sonraki seyahat ve faaliyetleri ile nasıl şair olduğuna dair dişe dokunur bir bilgi yoktur. Şairin gençliğiyle alakalı Devletşâh'ın sonraki müellifler tarafından da çeşitli oranlarda alıntılanan ifadesi şundan ibarettir:

> *Ve Şeyh gençliği esnasında şairlikle meşgul oldu ve şöhret buldu ve mütemadiyen sultanları ve emirleri övdü.*[182]

Miftâḥu'l-Esrâr'da ise Şeyḫ Âẕerî'nin gençlik yılları hakkında bugüne kadarki araştırmalarda yer almamış birçok bilgi mevcuttur. Eserinde anlattıklarına bakılırsa Şeyḫ Âẕerî Horasan'a döndüğünde babasının vefat etmiş olduğu anlaşılmaktadır.

---

[177] Âẕerî-yi Tûsî, ***Miftâḥu'l-Esrâr***, s. 10.
[178] Abhazya Karadeniz kıyısında olduğu için Frenk Denizi, Karadeniz olmak zorundadır.
[179] Âẕerî-yi Tûsî, ***Miftâḥu'l-Esrâr***, s. 10.
[180] Âẕerî-yi Tûsî, ***Miftâḥu'l-Esrâr***, s. 10.
[181] Âẕerî-yi Tûsî, ***Miftâḥu'l-Esrâr***, s. 10.
[182] Devletşâh-i Semerḳandî, ***Teẕḳiretu'ş-Şu'arâ***, nşr. Fâṭıme Elâḳe, s. 718.

Zira şair, Miftâḥu'l-Esrâr'da Horasan'a döndükten sonra bir süre "annesinin hizmetinde" bulunarak "babasından miras kalan metrukâttan sermaye elde ettiğini ve dünyevi menfaatlerle meşgul olduğunu" belirtmiştir.[183] Ancak bir zaman sonra maddiyatla hiçbir alakasının olmadığının idrakine varmış ve dünya kazancının "suya yazılmış yazı" ve "hava üzerine kurulmuş bina" gibi geçici ve güvenilmez olduğunu görmüştür.[184] Böylece dünyevi emellerden tamamen vazgeçen Âẕerî, hayatının geri kalanında şiirle uğraşmaya karar vermiş ve şiirin kendisi için bir hevesten öte doğuştan gelen bir yeteneğin icabı ve kaçınılmaz bir zorunluluk olduğunu fark etmiştir. Şair, bu hususta duygularını şöyle ifade etmiştir:

بعد از آن هیچ داعیهٔ و شعفی در خاطر نمی یافتم الّا داعیهٔ فنون شعر و شاعری و شب و روز این دغدغه و میل آن با دل این فقیر پنچه انداخته بود و از شوق این معنی بی قرار بودم بذوق در یافتم که برین طریق حوالهٔ منست کما قیل

هر که را از بهر کاری ساخته اند میل آن اندر دلش انداخته اند

و گفته اند که هر که از عالم قِدَم قَدَم در دایرهٔ وجود نهاده است با خود خاصیّتی بهمراه آورده است گر پی بخاصهٔ خود بَرَد دران بی نظیری شد و اگر نبرد سرگردان بماند

بسیار بگرد کوی ها باید گشت تا باز بکوی خویشتن ره یابند[185]

Ondan sonra içimde şiir ve şairlik ilimlerinin isteğinden başka hiçbir istek ve neşe bulmadım. Gece ve gündüz bu tutku ve temayül bendeniz fakirin gönlünü pençesine almıştı. Bu gayenin şevkiyle huzursuzlaşmıştım ve vecd ile anladım ki benim nasibim bu yoldadır. Dedikleri gibi:

Herkesi bir iş için yarattılar,
O işin isteğini gönlüne attılar,[186]

Ve şöyle denilmiştir:

Kıdem aleminden vücut dairesine adım atmış olan herkes kendisiyle birlikte bir hususiyet getirmiştir. Eğer kendi hususiyetini fark ederse onda benzersiz hale gelir ve eğer etmezse avare kalır.

---

[183] Âẕerî-yi Tûsî, ***Miftâḥu'l-Esrâr***, s. 10.
[184] Âẕerî-yi Tûsî, ***Miftâḥu'l-Esrâr***, s. 10-11.
[185] Âẕerî-yi Tûsî, ***Miftâḥu'l-Esrâr***, s. 11.
[186] Mesnevî 3. defter 1617. beyit. Bk. Mevlânâ Celâleddîn Muhammed, ***Mesnevî-i Ma'nevî***, hzl. Adnan Karaismailoğlu, Derya Örs, 2. Cilt, Akçağ Yayınları, Ankara, 2007, s. 102. Çeviri için bk. Mevlânâ Celâleddîn Muhammed, ***Mesnevî***, çev. Adnan Karaismailoğlu, Akçağ Yayınları, Ankara, 2017, s. 352.

Çok sokaklar gezmek gerek,
Kendi sokağının yolunu yeniden bulmak için,

Âẕerî, şiirde yetkinlik kazanmak için giriştiği ve yedi sekiz yıl süren yoğun gayreti ise şu cümlelerle anlatmıştır:

بعد از منع موانع یک بار که خانهٔ دل را بفنّ سخن پرداختم قریب هفت هشت سال طبع را در مطالعه دواوین و علم صنایع و بدایع و عروض و قوافی بگداختم بحکم مَن اَحَبَ شَیَّاً اَکثَرَ ذِکرُهُ همکی اوقات بدین معنی مصروف داشته و چشم در کتب اشعار و گوش بمباحثه و گفتار گماشته

چون نرگس مست گاه دیدن همه چشم چون مرزنگوش گاه شنیدن همه گوش

دل را از بهر سفینه جریده ساختم و خاطر را برای رباعی فرو گردانیده اکثر غزلیات و قصاید را قطعه تملک ساخته و اغلب بیت القصیده غزلیات را در حوزهء دیوان تصرف انداخته نکات غریبه چون بشنیدمی و در شاخ طبیعت انداختمی و ابیات عجیبه را چون بیافتمی[187]

Engelleri bertaraf ettikten sonra gönül evini söz ilmine öyle bir teslim ettim ki mizacımı yedi sekiz yıl divanların, sanat ve bediiyat ilimlerinin, aruzun ve kafiyelerin mütalaası ile erittim. "Bir şeye ihtiyaç duyan onu çokça anar" sözüne binaen tüm zamanımı bu amaç için harcadım ve gözümü şiir kitaplarına, kulağımı ise mübahase ve sohbete adadım.

Sarhoş nergis gibi gördüğü vakit bütünüyle göz,
Merzengûş gibi duyduğu vakit bütünüyle kulak kesilir,[188]

Gönlümü şiir mecmualarının kaydedildiği bir defter yaptım ve hatırımı rubailere tahsis ettim. Kasidelerin ve gazellerin çoğunu mülkümün bir parçası yaptım ve kaside ve gazel beyitlerinin ekseriyetini tasarruf divanıma yerleştirdim. Nadir nükteler duyduğumda ve şaşırtıcı beyitler bulduğumda onları mizacımın omzuna atıyordum.

Âẕerî, "zihinde bu hususta eksiksiz bir birikim ve sözgötürmez bir sermaye oluşana" dek şiir ve şairlik üzerinde çalışmalarını sürdürdüğünü ve nihayet şiir "ilminin vahşi ve serkeş atını giderek uysallaştırmayı" başarıp "şair kıyafetine büründüğünü ve söz

[187] Âẕerî-yi Tûsî, ***Miftâḥu'l-Esrâr***, s. 11-12.
[188] Merzengûş, mercanköşk (origanum majorana) olarak da bilinen küçük yaprakları olan bir çalı türüdür. Farsça مرزن kelimesi fare demek olup yaprakları küçük kulaklara benzediği için bitkiye bu isim verilmiş olmalıdır. Bunun yabani çeşidinin (origanum vulgare) Türkçedeki adı da farekulağıdır.

elbisesini giydiğini" kaydetmiştir.[189] Şair, o sırada ikamet ettiği yurdu Horasan'da yeteneğinin karşılığını alamayacağına ve kısmetini başka diyarlarda araması gerektiğine inanıyordu. Miftâḥu'l-Esrâr'da yer verdiği Enverî'ye ait şu beyit şairin bu hususdaki hissiyatını aksettirmektedir:

به شهر خویش درون بی‌خطر بود مردم به کان خویش درون بی‌بها بود گوهر[190]

Kendi şehri içre itibarsız olur insan,
Kendi madeni içre değersiz olur mücevher,

Böylece Şeyḫ Âẕerî, Horasan'dan ayrılarak bir müddet Taberistan'da ikamet etmiş ve bölgenin önde gelenlerinin hürmet ve ikramına nail olmuştur. Burada "asâgır ve ekâbirin sohbetlerini ganimet" olarak değerlendirerek kendini daha da geliştiren şair, "heves kazanının kaynamayı bırakması" ve "vatan sevgisinin şevk elinin gönül yakasına yapışması" üzerine yurduna dönmüştür.[191] Âẕerî, Miftâḥu'l-Esrâr'da tekrar Horasan'a geldikten sonra hemcinsleri olan şairlerin arasına karışmaya çalıştığını anlatmış ve bu yöndeki girişimlerinin şiir erbabı nezdinde kabul görmediğinden şikâyet etmiştir. Şair, bu durumun sebebinin ise kıskançlık olduğunu öne sürmüş ve düşüncelerini Mesnevî'den yaptığı alıntılarla ifade etmiştir:

چنانکه بعضی از بزرگان این روزگار را احسن الله احوالهم باین فقیر امروز نیز همان معنی در میان است

هرکرا باشد مزاج و طبع سست او نخواهد هیچ کس را تن‌درست

عقبهٔ زین صعب‌تر در راه نیست ای خنک آنکش حسد همراه نیست[192]

Öyle ki devrin büyüklerinden bazılarının -Allah onların halini güzelleştirsin- bu fakirle alakalı bugün de aynı tavrı ortadadır:

Mizacı ve tabiatı güçsüz kişi,
Hiç kimsenin sağlam bedeni olmasını istemez,[193]

Yolda bundan daha zor geçit yoktur.
Yoldaşı haset olmayana ne mutlu![194]

---

[189] Âẕerî-yi Tûsî, ***Miftâḥu'l-Esrâr***, s. 12.
[190] Âẕerî-yi Tûsî, ***Miftâḥu'l-Esrâr***, s. 12.
[191] Âẕerî-yi Tûsî, ***Miftâḥu'l-Esrâr***, s. 12-13.
[192] Âẕerî-yi Tûsî, ***Miftâḥu'l-Esrâr***, s. 13.
[193] Mesnevî 5. defter 1172. beyit. Bk. Mevlânâ Celâleddîn Muhammed, ***Mesnevî-i Ma'nevî***, hzl. Adnan Karaismailoğlu, Derya Örs, 3. Cilt, Akçağ Yayınları, Ankara, 2007, s. 89. Çeviri için bk. Mevlânâ Celâleddîn Muhammed, ***Mesnevî***, çev. Adnan Karaismailoğlu, s. 630.

Şeyḫ Âẕerî'nin kendisini çekemeyenler karşısında geri adım atmadığı anlaşılmaktadır. Bilakis kendi ifadesine göre şair, "uzun bir müddet ve genişçe bir devre boyunca savaş ve çatışmaya girişmiş; ok, kılıç, mızrak ve kırıcı sözlere göğüs germiştir".[195] Âẕerî'nin devrin şiir mahfillerinde kendini kabul ettirme gayreti ve sebatkarlığı sonunda netice vermiş, "bazı insaflılar" Fetih suresi 29. ayette geçen "inkârcılara karşı çetin, birbirlerine karşı da merhametlidirler" ifadesine binaen "tarafsızlık külüngünün ucuyla" Şeyḫ Âẕerî'nin "hilkatinin suretini Horasan'ın önde gelen yetenekleri levhasına kazımaya başlamışlardır."[196] Böylelikle Âẕerî'nin karşılaştığı olumsuz tavır zayıflamış, şairin söz söylemedeki kabiliyeti devrin ilim çevrelerinde kabul görmüş ve şöhreti yayılmıştır.

1.5. Melikü'ş-Şuarâlık Vaadi Alması ve Tasavvufa Yönelmesi

Şeyḫ Âẕerî, Miftâḥu'l-Esrâr adlı eserinde devrin meşhur şairleri arasına girişini anlattıktan sonra "çok zamandır gönlün payitaht Herat'a seyahate arzulu" olduğunu kaydetmiştir.[197] Bu temennisini gerçekleştirmenin fırsatını bulan şair, "bir iki yılda birkaç defa o tarafa geçmiş", bu vesileyle "İslam'ın padişahı ve devrin sultanı Şâhruḫ Bahadır Noyan'ı öven birkaç kaside nazmederek" Timurlu sultanının ihsanına nail olmuştur.[198] Âẕerî'nin kasidelerinin Timurlu sarayında büyük beğeni gördüğü anlaşılmaktadır; nitekim, şairin Miftâḥu'l-Esrâr'daki ifadelerine göre "devlet erkanı ve memleket ümerâsı" Şeyḫ Âẕerî hakkındaki olumlu görüşlerini hanedan âzâlarına kadar ulaştırmışlar ve "her biri takdir ve övgü üzere konuşarak" Âẕerî'nin şiir söyleme üslubunu "o devirdeki bütün akranlarından üstün ve yeğ tutmuşlardır."[199] Şeyḫ Âẕerî'nin söylediği kasidelerle saray erkanının teveccühünü kazanmasının tek bir mülakat neticesinde mi yoksa belli bir zamana yayılmış bir süreç sonunda tedricen mi gerçekleştiği kaynaklarda açık değildir. Devletşâh, şairin hususen bir kasidesinin ona büyük itibar sağladığını kaydetmiştir. Şâhruḫ'u öven bu kasidenin sadece muamma biçimindeki matlaı günümüze ulaşmış olup şöyledir:

---

[194] Mesnevî 1. defter 432. beyit. Bk. Mevlânâ Celâleddîn Muhammed, ***Mesnevî-i Ma'nevî***, hzl. Adnan Karaismailoğlu, Derya Örs, 1. Cilt, Akçağ Yayınları, Ankara, 2007, s. 42. Çeviri için bk. Mevlânâ Celâleddîn Muhammed, ***Mesnevî***, çev. Adnan Karaismailoğlu, s. 58.
[195] Âẕerî-yi Tûsî, ***Miftâḥu'l-Esrâr***, s. 14.
[196] Âẕerî-yi Tûsî, ***Miftâḥu'l-Esrâr***, s. 14.
[197] Âẕerî-yi Tûsî, ***Miftâḥu'l-Esrâr***, s. 14.
[198] Âẕerî-yi Tûsî, ***Miftâḥu'l-Esrâr***, s. 15.
[199] Âẕerî-yi Tûsî, ***Miftâḥu'l-Esrâr***, s. 15.

چیست آن آبی که تخم فتنه بر می افکند خسرو گردون ز سهم او سپر می افگند[200]

Fitne tohumunu azdıran o su da nedir?

Feleğin sultanı ondan nasiplenmenin önüne set çekmektedir.

Her hâlükârda Şeyḫ Âẕerî'nin şiirdeki ustalığı yönünde yaygın bir kanaatin ortaya çıkmasıyla melikü'ş-şuarâ makamına getirilmesi mevzubahis olmuş ve Şâhruḫ da bu öneriye destek vermiştir:

داعیه چنان بود که حکم امیری شعرا حاصل کند و حکومت این طایفه را تلاش کرده بر مدعیان این طریق تسلّط یافته محق و مبطل را از یکدیکر امتیاز کند و در تربیت و تقویت بعضی و منع و زجر بعضی سعی و جهد نماید تا شاید که این طریقهٔ مندرس را بر قرارسابق احیای دهد و اهتمام حضرت سلطنت پناهی بدین معنی نیز پیوست[201]

Temenni şöyleydi ki (bu fakir) şairlerin emîri hükmüne nail olsun ve bu taifenin idare edilmesiyle uğraşıp bu yolun isteklileri üzerinde yetki sahibi olarak hak edenle hak etmeyeni birbirinden ayırsın ve bazılarını destekleyip eğitmek, bazılarını da engelleyip menetmek hususunda gayret ve ihtimam göstererek bu mahvolmuş taifeyi eski konumu üzre ihya etsin ve Hazret-i Saltanat-Penâhî'nin arzusu da bu gaye ile ittifak etti.

Devletşâh, Âẕerî'nin Şâhruḫ'u öven kasidesiyle şiirdeki maharetini ortaya koyması üzerine Abdülkâdir-i Ûdî'nin devreye girerek onu muârazaya tabi tuttuğunu ve Selmân-i Sâvecî'nin birkaç kasidesiyle imtihan ettiğini kaydetmiştir. Aynı kaynağa göre Şeyḫ Âẕerî, Sâvecî'nin kasidelerine verdiği cevaplarla devlet büyüklerinin bir kez daha beğenisini kazanmış ve Sultan dahi onu överek Melikü'ş-Şuarâ olmasına hükmetmiştir.[202] Bu hadisede adı geçen Abdülkâdir-i Ûdî, İsmail Emîrḫîzî'nin de belirttiği gibi ünlü Türk musikici Abdülkâdir-i Merâgî'den başkası değildir.[203]

Şeyḫ Âẕerî'nin Miftâḥu'l-Esrâr'da muâraza hadisesiyle alakalı anlattıkları ise sonucu değiştirmemekle beraber Devletşâh'ın anlatımından küçük farklar ve bazı ilave detaylar ihtiva etmektedir. Şair yaşananları şu şekilde anlatmıştır:

فاما خدمت عدیم المثل خواجه عبد القادر عودی که از جمله متعصبان این کمینه بود در قطع این منازعت صواب چنان دید که قصیدهٔ خارج دیوان سلمان ساوجی را متعرض گشته جواب

[200] Devletşâh-i Semerḳandî, ***Teẕḳiretu'ş-Şu'arâ***, nşr. Fâṭıme Elâḳe, s. 718.
[201] Âẕerî-yi Tûsî, ***Miftâḥu'l-Esrâr***, s. 15.
[202] Devletşâh-i Semerḳandî, ***Teẕḳiretu'ş-Şu'arâ***, nşr. Fâṭıme Elâḳe, s. 718-719.
[203] İsmail Emîrḫîzî, "Âẕerî-yi Ṭûsî", ***Vaḥîd***, Şumâre 7, Tîr 1343, s. 41-44.

گفته آید تا مصداق صورت استحقاق گردد و هیچ آفریده را در آن مضایقه نماند و مواعید مناصب و مواهب مراتب موقوف بر اتمام این کلام گشت و کیفیت و کمیت احکام را مقرر شد که از بهر استحکام در قلم آرند و از بهر تعظیم شان جواب یکسال مهلت خواسته شد و از جهت فراغت خاطر بوطن رجوع افتاد[204]

Velâkin bu fakirin mutaassıpları cümlesinden olan Hâce Abdülkâdir-i Ûdî'nin benzersiz hizmeti (şu oldu ki) bu münakaşayı kesmek amacıyla, liyakat için bir kıstas olsun ve hiçbir mahluk nezdinde o (husus) ile alakalı tereddüt kalmasın diye Selmân-i Sâvecî'nin divanından (bir) kasideye karşılık cevap söylenmesini uygun gördü. Ve makamlar, mertebeler ve ihsanlar bu sözün tamamlanması şartına bağlanmış oldu ve hükümlerin nitelik ve niceliğinin sağlamlaştırılması için kaleme alınması kararlaştırıldı ve cevabın en güzel şekilde hazırlanması için bir yıl mühlet istendi ve zihin dinginliği cihetiyle vatana dönüldü.

Yukarıdaki alıntıda görüldüğü üzere Abdülkâdir-i Ûdî, Devletşâh'ın ima ettiğinin aksine Âẕerî'yi engellemeye değil, saraya kabulünü temine çalışmıştır. Zira, "mutaassıp" sözcüğü kullanım biçimi itibarıyla "şiddetli taraftar" anlamında yorumlanmaya elverişlidir ve "benzersiz hizmet" ibaresi de Abdülkâdir-i Ûdî'nin Âẕerî'ye yardım etme niyeti taşıdığını göstermektedir. Şairin kasideye cevap söylemek için bir yıl süre istediği anlaşılmaktadır. Kasidenin bir anda irticalen söylenebilecek bir şiir olmaması ve bilhassa Selmân-i Sâvecî gibi Fars edebiyatının zirvesini temsil eden bir şaire cevap vermenin zorluğu göz önünde bulundurulduğunda Âẕerî'nin mühlet istemesinin tabii olduğu görülecektir. Nitekim, klasik Fars edebiyatının mühim geleneklerinden biri olan muârazalarda şairlerin cevabı oluşturmasının bir yıl kadar sürebildiği bilinmektedir.[205]

Gerek Miftâḥu'l-Esrâr'daki şairin kendi ifadeleri, gerek Teẕkiretu'ş-Şuarâ'da Devletşâh'ın verdiği bilgilere göre Abdülkâdir-i Ûdî'nin de dâhil olduğu muâraza hadisesinin akabinde Âẕerî, yeni bir manevî dönüşüm yaşamış ve yüzünü kati olarak tasavvuf ve irfan yoluna çevirmiştir. Bu durumu Âẕerî, Miftâḥu'l-Esrâr'da "kazanın keskin kılıcının gelmesi ve ilahi takdirin kulun tedbirine galebe çalması" olarak açıklamış ve "Hazret-i Hakk Celle ve Alâ'nın sonsuz keremiyle bu fakiri bütün bu

[204] Âẕerî-yi Tûsî, ***Miftâḥu'l-Esrâr***, s. 15-16.
[205] Muhammed Ca'fer Maḥcûb, ***Sebk-i Ḫorasânî der Şi'r-i Fârsî***, İntişârât-i Firdevs, Tahran, s. 522-523, Yedullah Behmenî Mutlak, Merziye Mâlikî, "Berresî-yi Mefhûm-i Ta'ârûz ve Envâ'-i Ân der Fenn-i Cevâb der Şi'r-i Fârsî ez Âğaz tâ Kern-i Şeşum", ***Kohennâme-yi Edeb-i Pârsî***, Sayı 15, Bahâr 1394, s. 84-85.

perişanlık girdabından kurtuluş sahiline getirdiğini" ifade etmiştir.[206] Şair, ayrıca iç dünyasında hasıl olan dönüşümün Allah'ın takdir ve inayetiyle gerçekleştiğini vurgulamak için İnsân Suresi 28. ayette geçen "dilediğimizde (onları yok eder) yerlerine benzerlerini getiririz"[207] ve İbrâhîm Suresi 48. ayette geçen "o gün yer, başka bir yere dönüştürülür,"[208] mealindeki ibareleri nakletmiş; bunlardaki mananın kendi ahvalinde tezahür ettiğini belirtmiştir.[209] Âẕerî'nin "Allah'ın cezbelerinden bir cezbe sakaleynin amellerine eşdeğerdir" anlamındaki sufilere ait sözü zikretmesi ise yaşadıklarını bir cezbe haline benzettiğini göstermektedir. Nitekim şairin bu hususta yer verdiği şu beyitte de aynı ima mevcuttur:

دل در کششی فتاد و کوشش همه رفت کوشش چکند چونکه کشش پیدا شد[210]

Gönül bir cezbe içine düştü ve uğraş cümle gitti.
Uğraş ne yapsın cezbe ortaya çıkınca?

Devletşâh da Şeyḫ Âẕerî'nin tasavvufa yönelişini "tahkik âleminin nesiminin onun hoş kokulu gönül bahçesinde esmesi" ve "dünyayı aydınlatan fakr güneşinin onun hüzün kulübesinin penceresine ışınlarını bırakması" ifadeleriyle anlatmış ve şairin "fakr ü fenâ sokağına adım attığını ve ism ü resm ile fayda ve ziyanı fena yeline savurduğunu" belirtmiştir.[211]

Şeyḫ Âẕerî'nin tasavvufa ne zaman yöneldiğine dair kaynaklarda açık bir bilgi yoktur. Ali Şîr Nevâî, onun "kühûlet" çağında sülûka meylettiğini öne sürmüştür.[212] Ancak, şairin Miftâḥu'l-Esrâr'da anlattığı hadiselere göre daha hassas bir tahmin yürütmek olasıdır. Şairin 1399-1400 kışını Karabağ'da geçiren Timur'un ordusuyla sefere katılması, Tebriz'e dönüp Kemâl-i Ḫucendî ile tanışması, babasının mirası ile meşgul olması, 7-8 yıl boyunca şiir mütalaa etmesi, Taberistan seyahati ve kendini şiir çevrelerine kabul ettirmek için uzun müddet uğraşmasının 12-13 yıllık bir zaman zarfında gerçekleşmiş olması muhtemeldir. Şair, tasavvufa girdikten sonra hk. 830'da (1426/1427) hacca gitmiştir. Bu arada iki yıl uzlete çekildiği, birkaç yıl sufilerin hizmetinde bulunduğu, 7-8 yıl yeniden ilim tahsil ettiği ve şeyhi ile hacca gitmeye karar verene kadar da bir müddetin geçtiği göz önüne alınırsa 13-14 yıllık

[206] Âẕerî-yi Tûsî, ***Miftâḥu'l-Esrâr***, s. 16.
[207] Bk. İnsân 28.
[208] Bk. İbrâhîm 48.
[209] Âẕerî-yi Tûsî, ***Miftâḥu'l-Esrâr***, s. 16.
[210] Âẕerî-yi Tûsî, ***Miftâḥu'l-Esrâr***, s. 16.
[211] Devletşâh-i Semerḳandî, ***Teẕḳiretu'ş-Şu'arâ***, nşr. Fâṭıme Elâḳe, s. 719.
[212] Ali Şîr Nevâî, ***Mecâlisü'n-nefâyis I-II***, s. 10.

bir zaman aralığı lazımdır. Her iki hesap da şairin 1412-1414 yılları civarında tasavvufu seçtiğini göstermektedir ki bu sırada Âẕerî, otuzlu yaşların başındadır. Buna göre onun ihtiyarlıkta maneviyata yöneldiğine dair Nevâî'nin iddiası tam olarak doğru olmamaktadır.

Tasavvuf yoluna adım atmasıyla birlikte Şeyḫ Âẕerî'nin Melikü'ş-Şuarâ olma isteğinden vazgeçtiği anlaşılmaktadır, zira kaynaklarda bu noktadan sonra Timurlu sarayıyla irtibat kurduğuna dair bir bilgi yoktur. Devletşâh onun Şeyh Muḥyiddîn et-Ṭûsî el-Ġazzâlî adlı bir zata intisap ettiğini, bir süre onun gözetiminde sülûk ettiğini ve birlikte hacca gittikleri esnada Şeyh Muḥyiddîn'in Halep kalesinde vefat ettiğini kaydetmiştir.[213] Miftâḥu'l-Esrâr'ın mevcut olan tek nüshasında Şeyh Muḥyiddîn ismen zikredilmemiş olsa da Devletşâh'ın verdiği bilgiden şüphe etmek için bir sebep yoktur. Diğer yandan, hayatının bu devresi hakkında da şairin kendi eserinde diğer kaynaklarda bulunmayan bazı ayrıntılar mevcuttur. Miftâḥu'l-Esrâr'da Şeyḫ Âẕerî, maneviyata yöneldikten sonra iki yıl müddetince hemcinslerinden yani şairlerin sohbetinden uzak durduğunu ve "meşayıhın halvet ve uzlet yolunu" tuttuğunu kaydetmiştir.[214] Şair, o devirde ilmi ve vasıflarıyla kemal derecesine ermiş ve tüm tasavvufî makamları hakkıyla tecrübe etmiş zatların "kırmızı kükürt gibi" çok nadir olmasından ve bu yüzden kendisine yol gösterebilecek donanımlı bir mürşit bulamadığından da yakınmıştır.[215] Buna rağmen arayışı sürdürdüğü anlaşılan Âẕerî, "birkaç yıl daha bedeni dünyada kalbi ise ahirette olanlara iktida ettiğini" ve bunun neticesinde "cem'ul-cemin penceresi olan berzahiyyet makamına" [216] yani maddi ve manevi alemlerin arasındaki mevkiye nail olduğunu ifade etmiştir. Sülûkta belli bir mesafe katetmesiyle Âẕerî'nin ilk baştaki cezbe benzeri tecrübesi yerini tedricen olgunluğa bırakmış olmalıdır. Zira, şair kendi halini "azar azar sekr denizinden sahv sahiline dönülüyordu" cümlesiyle tarif etmiştir.[217] Bunun ardından Âẕerî, "Arapça ilimlerle uğraşmak bakımından acemi olması" sebebiyle "ilim mübahaselerine ve ulemanın sohbetlerine" katılmanın kendisini geliştirmek için en iyi yol olduğuna karar vermiş ve gençliğinde Fars edebiyatını mütalaasına benzer şekilde kendini yeniden ilim öğrenmeye adamıştır:

[213] Devletşâh-i Semerḳandî, ***Teẕḳiretu'ş-Şu'arâ***, nşr. Fâṭıme Elâḳe, s. 719.
[214] Âẕerî-yi Tûsî, ***Miftâḥu'l-Esrâr***, s. 17.
[215] Âẕerî-yi Tûsî, ***Miftâḥu'l-Esrâr***, s. 17.
[216] Âẕerî-yi Tûsî, ***Miftâḥu'l-Esrâr***, s. 18.
[217] Âẕerî-yi Tûsî, ***Miftâḥu'l-Esrâr***, s. 18.

قرب هفت هشت سال دیگر بتحصیل علم و مطالعهٔ کتب و مباحثهٔ و مناظرهٔ روزگار گذرانیده گشت در اکثر فنون علمی شروع کرده شد بر اغلب اصطلاحات وقوف حاصل آمد چون نحو و صرف و منطق و معانی بیان و حکمت و معمیات و کلام و الی غیر ذلک آخر الامر بعد التی و اللتیا حاصل این طور و علّت نمای این طریق نیز جز کثرت قیل و قال و معارضهٔ جدال و نظر و استدلال چیزی نیافتم[218]

Yaklaşık yedi sekiz yıl daha ilim tahsili, kitapların mütalaası, mübahase ve münazara ile zaman geçirildi. Bütün ilim dallarında bilgi sahibi olundu. Nahiv, sarf, mantık, meânî-yi beyân, hikmet, muammalar, kelam ve sair ıstılahların çoğu hakkında vukuf elde edildi. Sonunda, bu tahsilin çeşitli meşakkatlerinin ardından bu yolun neticesi olarak da dedikodunun çokluğu, çekişme ve görüşler ile çıkarımlar hakkında münakaşalar dışında bir şey bulamadım.

1.6. Hac Yolculuğu

Miftâḥu'l-Esrâr'ın mevcut yegâne nüshasında Şeyḫ Âẕerî'nin ilim tahsilatında aradığını bulamadığını belirttiği kısımdan sonraki sayfa dördüncü satırdan itibaren boştur. Bu sayfada en son yarım bir beytin yazılmış olması ve anlatılan hadiseler arasında kopukluk olması, müstensihin nüshayı oluştururken bu sayfayı atladığını ya da sayfanın muhtevasının daha sonradan kasten silindiğini göstermektedir. Belki de Âẕerî, eksik kısımda müstensihin düşünce yapısına uymayan birtakım görüşler ifade etmiştir. Her hâlükârda, Miftâḥu'l-Esrâr nüshasında şairin şeyhiyle nasıl tanıştığına ve hacca gitmeye nasıl karar verdiğine dair bir açıklama yoktur ve metin doğrudan hac seyahatini anlatımıyla devam etmektedir.

Şeyḫ Âẕerî; Tebriz, Kürdistan, Diyarbekir ve Şam (Suriye) yönünde seyahat ettiğini, Halep şehrine vardıklarında şeyhinin hastalandığını, gün geçtikçe durumunun ağırlaştığını ve kafile şehirden çıkmak üzereyken vefat ettiğini kaydetmiştir.[219] Âẕerî, kendi eserinde şeyhinin ismini zikretmemekle beraber Teẕkiretu'ş-Şuarâ'da söz konusu zatın Şeyh Muḥyiddîn et-Ṭûsî el-Ġazzâlî olduğunu belirtilmiştir.[220] Âẕerî'nin bu zatın hizmetine ne zaman girdiğine dair bir bilgi yoktur. Bununla beraber kaynaklar, Muḥyiddîn et-Ṭûsî el-Ġazzâlî'nin hk. 830 (1426-27) yılında vefat ettiğini

[218] Âẕerî-yi Tûsî, ***Miftâḥu'l-Esrâr***, s. 18.
[219] Âẕerî-yi Tûsî, ***Miftâḥu'l-Esrâr***, s. 20.
[220] Devletşâh-i Semerḳandî, ***Teẕḳiretu'ş-Şu'arâ***, nşr. Fâtıme Elâḳe, s. 719.

bildirmektedir.[221] Âẕerî'nin kendisinin de Miftâḥu'l-Esrâr adlı eserini hk. 830 yılında hac dönüşü Suriye'de yazdığını belirtmesi bu bilgiyle örtüşmektedir.[222] Şeyh Muḥyiddîn'in vefatı üzerine hac kafilesinin başına Âẕerî geçirilmiş, cenaze işlerinin ardından kafile yeniden Mekke yönünde hareket etmiştir. Âẕerî, Muḥyiddîn'in oğlu olduğu anlaşılan Şeyḫzâde İmâmeddîn adlı bir şahsın ise bir grup yoldaşının yanında bırakıldığını kaydetmiştir.[223] Şair ve beraberindekiler Kâbe'yi, Hz. Muhammed'in kabrini, Kudüs'ü ve diğer bazı mukaddes mekanları ziyaret ettikten sonra Dımaşk'a (Şam) dönmüşler ve burada Halep yönünden kendilerini karşılamaya gelen Şeyḫzâde İmâmeddîn ve maiyeti ile buluşmuşlardır.[224] Birkaç gün dinlendikten sonra ise Hz. Ali ve Hz. Hüseyin'in kabirlerini ziyaret için Irak bölgesine gitmişlerdir. İran'a dönüşte "bazı dostların hatalı fikrine" uyarak Kürdistan yolunu tercih eden Şeyḫ Âẕerî ve kafilesi, Ḳaranî (قرنی) adındaki bir şahsın liderlik ettiği hırsız çetesinin eline düşmüştür. Şair, Miftâḥu'l-Esrâr'da Ḳaranî'nin kendilerinin ziyafet verme bahanesiyle evine davet ettiğini ve daha sonra tüm eşyalarına el koyarak oradan gönderdiğini kaydetmiştir.[225] Erzak ve malzemelerini yitiren Âẕerî ve beraberindekiler yolculuklarına zorluklar içinde devam etmişler ama sonuç olarak Horasan'a varmayı başarmışlardır.

Şeyh Muḥyiddîn'in vefatı üzerine Âẕerî, devrin önde gelen sufilerinden ve Ni'metullâhiyye tarikatının kurucusu Şâh Ni'metullâh-i Velî'nin hizmetine girmiştir. Şâh Ni'metullâh'ın yanında sülûkunu tamamlayan Âẕerî, ondan icazet ve hırka almıştır.[226] Bu sırada yüz yaşına yaklaşan Şâh Ni'metullâh, Kirman yakınlarındaki Mâhân kasabasında yaşadığı için Âẕerî de burada bulunmuş olmalıdır. Devletşâh'ın tezkiresinde anlattığına göre, Şeyḫ Âẕerî bundan sonra bir müddet seyahatle meşgul olmuş ve gittiği yerlerdeki tarikat ehli ve sufilerle tanışarak onların yanında mücahedeye devam etmiştir. İki defa yaya olarak hacca gitmiş, bir yıl Mekke'de kalmış ve bu esnada Sa'yü's-Ṣafâ adlı Kâbe'nin tarihi ve hac ibadetinin esaslarını içeren eserini kaleme almıştır.[227]

---

[221] Celâleddin Humâî, ***Ġazzâlînâme***, 2. Baskı, Ketâbfurûşî-yi Furûġî, Tahran, 1342, s. 296, Ali Ekber Dihḫudâ, "Ġazzâlî" ***Luġatnâme-yi Dihḫudâ,*** Cild-i Yâzdehum, 1377, s. 16700.
[222] Âẕerî-yi Tûsî, ***Cevâhirü'l-Esrâr***, s. 3.
[223] Âẕerî-yi Tûsî, ***Miftâḥu'l-Esrâr***, s. 20.
[224] Âẕerî-yi Tûsî, ***Miftâḥu'l-Esrâr***, s. 20-21.
[225] Âẕerî-yi Tûsî, ***Miftâḥu'l-Esrâr***, s. 21.
[226] Devletşâh-i Semerḳandî, ***Teẕḳiretu'ş-Şu'arâ***, nşr. Fâṭıme Elâḳe, s. 719.
[227] Devletşâh-i Semerḳandî, ***Teẕḳiretu'ş-Şu'arâ***, nşr. Fâṭıme Elâḳe, s. 720.

1.7. Hindistan Seyahati

Şeyḫ Âẕerî, Mekke dönüşü Hindistan'a giderek burada Behmenî hükümdarı Aḥmed Şâh Velî'nin sarayına girmiştir. Ana kaynakların hiçbirinde bu seyahatin sebebine dair bir açıklama olmadığı gibi Şeyḫ Âẕerî hakkında yakın zamana kadar yapılan araştırmalarda da şairin neden Hindistan'a gittiği sorgulanmamıştır. Sadece Ṣafâ, Aḥmed Şâh'ın meşâyıh ile sülûk ehlinin dostu olduğunu belirterek Şeyḫ Âẕerî'nin bu yüzden onun yanına gitmiş olabileceğini ima etmiştir.[228] Oysa Şeyḫ Âẕerî'yi Behmenî ülkesine yönlendiren asıl saik şüphesiz Ni'metullâhiyye tarikatının Aḥmed Şâh Velî nezdindeki nüfuzu olmalıdır. Âẕerî'nin mürşidi Şâh Ni'metullâh-ı Velî hayattayken başlayan iyi ilişkiler Ni'metullâh'ın 1431'de vefatından sonra oğulları ve biri dışında torunlarının Aḥmed Şâh'ın yanına gitmesiyle çok güçlü hale gelmiş ve Behmenî ülkesi adeta Ni'metullâhiyye tarikatı mensuplarıyla dolmuştur. Kendisi de bu tarikatın müridi olan Şeyḫ Âẕerî'nin Hindistan'a gidişi işte bu zeminde değerlendirilmelidir.

Şeyḫ Âẕerî'nin Şeyh Muḥyiddîn vefat ettikten sonra Şâh Ni'metullâh'tan icazet alması, iki defa hacca gitmesi ve bir yıl Mekke ikameti göz önüne alınırsa 1430 yılından evvel Hindistan'a gitmiş olması mümkün gözükmemektedir. Öte yandan, Firişte'nin eserinde belirttiğine göre Aḥmed Şâh Velî'nin emriyle inşaatı başlayan Bîder kalesi tamamlandığında Şeyḫ Âẕerî zaten Behmenî ülkesinde bulunuyordu.[229] Kalenin inşaatı 1432 yılında bittiğine göre[230] şair, 1430-1432 yılları arasında Hindistan'a ulaşmış olmalıdır. Âẕerî, dindar bir insan olan Aḥmed Şâh'ın hizmetine girdikten sonra güzel kasideler söylemiştir. Bu şekilde sultanın ihsanına nail olan şair, Melikü'ş-Şuarâ ünvanıyla sarayda yer edinmeyi başarmıştır.[231] Aḥmed Şâh, yeni payitaht Bîder'deki imar faaliyetlerini teftiş ederken maiyetinde Şeyḫ Âẕerî de bulunmuştur. Firişte'nin verdiği bilgilere göre Âẕerî, sultanı ve Bîder'de yaptırmakta olduğu görkemli binaları öven bir kaside söyleyerek iyi bir caize elde etmiştir. Ardından, sultanın emriyle Behmenîlerin tarihini anlatan şehnâme tarzındaki Behmennâme adlı eseri nazmetmeye başlamıştır. Behmennâme'nin Aḥmed Şâh Velî zamanına kadar olan kısmını tamamlayınca eseri sultana takdim etmiş ve

[228] Ẕebîḥullah Ṣafâ, ***Târîḫ-i Edebiyyât Der Îrân***, 4. Cilt,, s. 325.
[229] Muhammed Ḳâsım Hindûşâh-i Esterâbâdî (Firişte), ***Târîḫ-i Firişte (Gulşen-i İbrâhîmî)***, Cild-i Evvel, s. 325.
[230] Richard M. Eaton, ***A Social History Of The Deccan***, s. 64.
[231] Muhammed Ḳâsım Hindûşâh-i Esterâbâdî (Firişte), ***Târîḫ-i Firişte (Gulşen-i İbrâhîmî)***, Cild-i Evvel, s. 326.

Hindistan'dan gitmek için izin istemiştir. Zira, Hindistan'ı pek sevmemişti ve vatanı Horasan'ı özlüyordu. Ancak sultan, ondan ayrılmanın kendisini çok üzeceğini ve bu üzüntüye dayanmasını beklememesini söyleyerek Âẕerî'nin talebini geri çevirmiştir. Vatanına dönme ümidini yitiren şair, evlatlarını memleketten yanına getirtmiş ve Hindistan'da yaşamayı kabullenmiştir.[232]

Bîder kalesi inşaatının tamamlanması üzerine Şeyḫ Âẕerî şu iki beyti söylemiştir:

خبذا قصر مشید که ز فرط عظمت　　آسمان سدهٔ از پایهٔ این درگاه است

آسمان هم نتوان گفت که ترک ادب است　　قصر سلطان جهان احمد بهمن شاه است[233]

Ne güzel şu yüce kale ki hadsiz büyüklüğünden,
Gök kubbe bile bu sarayın sütunlarından birinin kaidesi gibi kalır.

Gök bile denemez ona, edepsizlik olur.
O ancak cihan sultanı Ahmed-i Behmen'in kasrıdır.

Nizâmeddîn Ahmed Herevî, Aḥmed Şâh'ın yanındaki şairlerin kalenin muhtelif yerlerine nakşedilmesi için beyitler söylediklerini ve Şeyḫ Âẕerî'nin bu iki beytini çok beğenen Sultan'ın ona bin top kumaş ihsan ettiğini kaydetmiştir.[234] Ancak, sultan daha sonra bu beyitleri okuduğunda onları hiç duymamış gibi tepki verdiği için Herevî'nin rivayeti kuşkuludur. Her halükârda, Şeyḫ Âẕerî'nin bu iki beytini Şâh Ni'metullâh-ı Velî'nin müridlerinden olan devrin ünlü hattatı Molla Şerefeddîn Mâzenderânî celi üslubunda yazmış ve taş ustaları bu yazıyı taklit ederek beyitleri kale kapısının üstüne konacak taşa kazımışlardır.[235]

Firişte'nin eserinde aktardığına göre bir gün Aḥmed Şâh Velî kale kapısının üzerindeki beyitleri görüp beğenmiş ve yanındaki şehzade Alâeddîn'e bunların kime ait olduğunu sormuştur. Şehzade, bunların Şeyḫ Âẕerî'nin beyitleri olduğunu söyleyince bu durum sultanın hoşuna gitmiş ve bunu fırsat bilen şehzade Alâeddîn, Âẕerî'nin vatanına dönmek için izin istediğini ve sultan gitmesine izin verirse şairin hac sevabının yarısını sultana bağışlayacağını söylemiştir. Behmenî hükümdarı bunu

[232] Muhammed Ḳâsım Hindûşâh-i Esterâbâdî (Firişte), ***Târîḫ-i Firişte (Gulşen-i İbrâhîmî)***, Cild-i Evvel, s. 325.
[233] Muhammed Ḳâsım Hindûşâh-i Esterâbâdî (Firişte), ***Târîḫ-i Firişte (Gulşen-i İbrâhîmî)***, Cild-i Evvel, s. 325.
[234] Khwājah Niẓāmuddin Aḥmad, ***The Ṭabaqāt-i-Akbarī***, III. cilt, nşr. B. DE, M.A., I.C.S., M. Hidayat Hosain, The Asiatic Society of Bengal, Calcutta, 1935, p. 24-25
[235] Muhammed Ḳâsım Hindûşâh-i Esterâbâdî (Firişte), ***Târîḫ-i Firişte (Gulşen-i İbrâhîmî)***, Cild-i Evvel, s. 325-326.

duyunca memnuniyeti daha da artmış ve yanındakilerden Şeyḫ Âẕerî'yi çağırmalarını istemiştir. Ayrıca, hazinedarına Şeyḫ Âẕerî'ye verilmek üzere her biri bir tûle ağırlığında (12 gram)[236] olan kırk bin parça gümüş hazırlamasını buyurmuştur.[237] Şair gelip de yığılmış gümüşleri görünce "verdiklerinizi devlerinizden başkası taşıyamaz",[238] anlamında Arapça bir ibare ile yolculuk için malzeme talep etmiştir. Bunun üzerine Aḥmed Şâh gülmüş ve harcırah olarak Âẕerî'ye yirmi bin parça gümüş daha bağışlamıştır. Bununla da yetinmeyen sultan, Şeyḫ Âẕerî'ye beş Hint köle ve bir hilat da hediye etmiş ve İsferâyîn'e dönme izni vermiştir.[239] Aḥmed Şâh'ın bu cömertliği karşısında Âẕerî şu beyitleri okumuştur:

صواب کرد که پیدا نکرد هر دو جهان　　یگانه داور دادار بی نظیر و همال
و گر نه هر دو نبخشیدی او بوقت کرم　　امید بنده نماندی بایزد متعال[240]

Eşi ve benzeri olmayan o tek ve adil hükümdar,
Her iki cihanda görülmemiş bir sevap eyledi,

Ve her iki cihanı ona vermezse kerem vaktinde,
Bendenizin ümidi kalmaz artık yüce Hüda'dan.

Bir tûle, yaklaşık 12 grama denk olduğuna göre Behmenî hükümdarının Şeyḫ Âẕerî'ye toplamda bağışladığı altmış bin tûle gümüş, 720 kiloya denk gelmektedir. Âẕerî'ye Hindistan hükümdarının yaptığı yüklü bağışı Devletşâh elli bin dirhem,[241] Râzî elli bin dinar,[242] Nevâî ise yüz bin sikke diye kaydetmiştir.[243] Tam miktarı ne olursa olsun Şeyḫ Âẕerî'nin Hindistan'dan hayatı boyunca yetecek bir caize ile ayrıldığı bellidir. Şair, bu sayede ömrünün geri kalanında tefekkür, ilim öğretme ve hayır işleriyle meşgul olmuştur.

---

[236] Tûle, yaklaşık 12 grama eşit olan bir Hint ağırlık ölçüsüdür. Bk. Walther Hinz, ***İslâm'da Ölçü Sistemleri***, çev. Acar Sevim, Marmara Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1990, s. 43.
[237] Muhammed Ḳâsım Hindûşâh-i Esterâbâdî (Firişte), ***Târîḫ-i Firişte (Gulşen-i İbrâhîmî)***, Cild-i Evvel, s. 326.
[238] لا یحمل عطایا کم الامطایا کم
[239] Muhammed Ḳâsım Hindûşâh-i Esterâbâdî (Firişte), ***Târîḫ-i Firişte (Gulşen-i İbrâhîmî)***, Cild-i Evvel, s. 326.
[240] Muhammed Ḳâsım Hindûşâh-i Esterâbâdî (Firişte), ***Târîḫ-i Firişte (Gulşen-i İbrâhîmî)***, Cild-i Evvel, s. 326.
[241] Devletşâh-i Semerḳandî, ***Teẕḳiretu'ş-Şu'arâ***, nşr. Fâṭıme Elâḳe, s. 720.
[242] Emîn Ahmed-i Râzî, ***Teẕkire-yi Heft İḳlîm***, II. Cilt, s. 829.
[243] Ali Şîr Nevâî, ***Mecâlisü'n-nefâyis I-II***, s. 10.

Bazı kaynaklarda Şeyḫ Âẕerî'nin Behmenî hükümdarı Aḥmed Şâh Velî'nin kendisine yaptığı bağışı geri çevirdiği nakledilir.[244] Belirtilen kaynaklardaki rivayete göre Şeyh'e kendisine verilen para için teşekkür mahiyetinde hükümdara secde etmesi teklif edilmiş, o ise bunu reddetmiş ve aldığı bağışı geri vermiştir. Ayrıca, Şairin divanında da yer alan aşağıdaki beyit Semerḳandî tarafından[245] bu reddedişin bir delili olarak gösterilmiştir:

من ترک هند و جیفهٔ جیپال گفته ام باد بروت جونه بیک جو نمی خرم

Ben Hint'i ve Caypal'ın leşini terk etmişim,
Cavna'nın kibrini çekemem bir arpa için.

Yukarıda bahsedilen rivayet ana kaynaklarda geçmesine rağmen Şeyḫ Âẕerî'nin Aḥmed Şâh Velî'nin ihsan ettiği serveti reddettiği iddiasını geçersiz kılan hususlar da vardır. İlk olarak, şairin hayatının geri kalanında kimseden yardım görmeden yaşaması ve bu arada maliyetli hayır işlerinden geri durmaması ancak sözü edilen kazançla mümkün olabilirdi. İkincisi, Âẕerî'nin memleketine döndükten sonra bile Behmennâme'yi nazmetmeye devam etmesi ve Behmenî hükümdarları ile iyi ilişkisinin sürmesi herhangi bir kırgınlığın yaşanmadığını göstermektedir. Ayrıca, Şeyḫ Âẕerî'yi çok sevdiği anlaşılan, meşayıha hürmet eden ve dindar bir kişi olarak tanınan Aḥmed Şâh'tan böyle kibirli bir davranış beklememek gerekir. Diğer yandan, Heft İklîm'de sultanın kendisinin değil de çevresindekilerin Şeyh'ten secde etmesini istedikleri nakledilmiştir.[246] Belki de Şeyḫ Âẕerî ile rekabet halindeki bazı kişiler şairi küçük düşürmek için böyle bir girişimde bulunmuş ve onlara gerekli cevabı veren şair, sultanı ise övmüş ve caizeyi kabul etmiştir.

Şeyḫ Âẕerî'nin İran'a dönüşü en erken Bîder kalesinin tamamlandığı 1432 yılında ve en geç Aḥmed Şâh Velî'nin vefat ettiği 1436 yılında gerçekleşmiş olmalıdır. Teẕkiretu'ş-Şuarâ'da nakledilen Şeyḫ Âẕerî'nin Hindistan'dan geldikten sonra otuz yıl yaşadığı bilgisi[247] de şairin 1432-1436 yıllarında vatanına döndüğünü doğrulamaktadır. Hindistan macerasının toplamda ne kadar sürdüğünü ise söylemek güç olmakla beraber şairin bu ülkede beş yıl civarı kaldığını tahmin etmek

[244] Bk. Devletşâh-i Semerḳandî, ***Teẕḳiretu'ş-Şu'arâ***, nşr. Fâṭıme Elâḳe, s. 720, Emîn Ahmed-i Râzî, ***Teẕkire-yi Heft İḳlîm***, II. Cilt, s. 829, Ali Şîr Nevâî, ***Mecâlisü'n-nefâyis I-II***, s. 10.
[245] Devletşâh-i Semerḳandî, ***Teẕḳiretu'ş-Şu'arâ***, nşr. Fâṭıme Elâḳe, s. 720.
[246] Emîn Ahmed-i Râzî, ***Teẕkire-yi Heft İḳlîm***, II. Cilt, s. 829.
[247] Devletşâh-i Semerḳandî, ***Teẕḳiretu'ş-Şu'arâ***, nşr. Fâṭıme Elâḳe, s. 720.

mümkündür. Şeyḫ Âẕerî hakkında önemli çalışmaları olan Yûsufalî Yûsufnejâd da onun Hindistan'da dört ila altı yıl kalmış olması gerektiği sonucuna ulaşmıştır.[248]

1.8. İsferâyîn'de İnzivaya Çekilmesi

Şeyḫ Âẕerî Hindistan'dan memleketi İsferâyîn'e döndükten sonra bir daha seyahate çıkmamış ve hayatının son otuz yılını inziva, ibadet ve tefekkür ile geçirmiştir. Bu yıllarda şair, İsferâyîn'de hayrat mahiyetinde birçok binalar yaptırmıştır.[249] Bunların arasında talebelerin, dervişlerin ve başka ihtiyaç sahiplerinin faydalanması için yemek dağıtımı yapılan bir imaretin de olduğu anlaşılmaktadır. Şeyḫ Âẕerî, sahip olduğu sair emlakı da bu binaya vakfetmiş ve vefat ettiğinde buraya gömülmüştür. Devletşâh'tan öğrendiğimize göre Teẕkiretu'ş-Şuarâ telif edildiği sırada halen faal durumda olan bu imarette talebelere ders okutuluyor, ziyarete gelenler buraya sığınıyor ve hükümdarlar bu mekâna hürmet göstermeyi ve buraya sığınanlara ihsanda bulunmayı vazife biliyordu.[250]

1.9. Hükümdarlar ile Münasebeti

Şeyḫ Âẕerî, ömrünün inzivada geçirdiği son otuz yılında dünyevi zenginlik getiren işlere sırtını dönmüş, hükümdarlar ile devlet adamlarını övmemiş ve onlardan himaye görmeye çalışmamıştır. Bununla beraber, insanlar ona alâka ve hürmet göstermiş, dindar ve gönül ehli kişiler ile iktidar ve itibar sahipleri ona gelmiş ve onun sohbetinden istifade atmişlerdir.[251] Bu bölümde inziva yıllarında Şeyḫ Âẕerî ile hükümdarlar arasında gerçekleşen görüşme ve muhabereler üzerinde durulacaktır.

1.9.1. Muhammed b. Baysungur

Uzlete çekildiği yıllarda Şeyḫ Âẕerî'yi ziyaret eden tanınmış isimlerden birisi Şâhruḫ'un torunu Muhammed b. Baysungur'dur. Devletşâh, Timurlu şehzadesinin Irak-ı Acem'e giderken Âẕerî'yi ziyaret ettiğini bildirir.[252] Öyleyse bu ziyaret Muhammed b. Baysungur'un Irak-ı Acem'e vali tayin edildiği 1443 yılında gerçekleşmiş olmalıdır. Şeyḫ Âẕerî, şehzadeye adalet ve merhamet konularında önemli öğütlerde bulunmuştur. Âẕerî'nin sohbetinden çok etkilenen şehzade

[248] Yûsufalî Yûsufnejâd, ***Taṣḥîḥ-i Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî***, s. 7.
[249] Muhammed Ḳâsım Hindûşâh-i Esterâbâdî (Firişte), ***Târîḫ-i Firişte (Gulşen-i İbrâhîmî)***, Cild-i Evvel, s. 326.
[250] Devletşâh-i Semerḳandî, ***Teẕḳiretu'ş-Şu'arâ***, nşr. Fâṭıme Elâḳe, s. 727.
[251] Devletşâh-i Semerḳandî, ***Teẕḳiretu'ş-Şu'arâ***, nşr. Fâṭıme Elâḳe, s. 721.
[252] Devletşâh-i Semerḳandî, ***Teẕḳiretu'ş-Şu'arâ***, nşr. Fâṭıme Elâḳe, s. 721.

Muhammed onun önüne bir kese altın dökmüştür. Şeyḫ Âẕerî, altına el sürmemiş ve şu beyti okumuştur:

زر که ستانی و برافشانیش هم به از آن نیست که نستانیش[253]

Aldığın ve (hayır işerinde) dağıttığın altın,
Hiç almamaktan daha iyi değil midir?

O sırada orada bulunan devrin âlimlerinden Mevlânâ Mücâhid-i Hindî'nin altından bir avuç dolusu alıp gitmesine ise Şeyḫ Âẕerî karşı çıkmamış ve Muhammed b. Baysungur bu duruma gülmüştür.[254]

1.9.2. Uluğ Bey

Kaynaklar, Şeyḫ Âẕerî'nin Timurlu hükümdarı Uluğ Bey ile bir mülakatından da bahsetmektedir. İkisinin arasındaki diyaloğu Uluğ Bey'in güçlü hafızasına bir misal olarak gösteren Teẕkiretu'ş-Şuarâ'nın bu görüşmenin tarihi olarak verdiği hk. 852 (1448/1449) senesi[255] doğru olmalıdır çünkü Uluğ Bey, bu yıllarda babası Şâhruḫ'un ölümünden sonra baş gösteren isyanları bastırmak için ordusuyla birlikte Horasan bölgesine gelmiş ve Barthold'a göre İsferâyîn'de yirmi gün kadar konaklamıştır.[256] Devletşâh, Şeyḫ Âẕerî'nin sabah erken bir vakitte kalkıp İsferâyîn'e gelmiş bulunan hükümdarın yanına gittiğini nakletmiştir.[257] Tanınmasını zorlaştıracak eski püskü kıyafetler giymiş olmasına rağmen Uluğ Bey, şairi uzaktan farketmiş ve selam verdikten sonra "Sen bizim hikâye anlatıcımızın kızkardeşinin oğlu değil misin?" diye sormuştur. Uluğ Bey küçük bir çocukken kendisine Karabağ'da lalalık yapmış olan Şeyḫ Âẕerî, hükümdarın elli yıl sonra kendisini tanıması ve Karabağ, Kazvin ve Gürcistan hakkında kendisinin bile zor hatırladığı şeylerden bahsetmesi karşısında şair hayrete düşmüştür.[258]

Mecâlisu'l-'Uşşâḳ ve Târîḫ-i Firişte'de Şeyḫ Âẕerî ve Uluğ Bey görüşmesinin Meşhed'de olduğu kaydedilmiş ve zamanına dair bir bilgi verilmemiştir. Bu iki eserde anlatıldığına göre Şeyḫ Âẕerî ve Şeyḫ Ṣadruddîn-i Revâş birlikte Meşhed'e

[253] Devletşâh-i Semerḳandî, ***Teẕḳiretu'ş-Şu'arâ***, nşr. Fâṭıme Elâḳe, s. 721.
[254] Devletşâh-i Semerḳandî, ***Teẕḳiretu'ş-Şu'arâ***, nşr. Fâṭıme Elâḳe, s. 721-722
[255] Devletşâh-i Semerḳandî, ***Teẕḳiretu'ş-Şu'arâ***, nşr. Fâṭıme Elâḳe, s. 648.
[256] Vasili Vladimirovich Barthold, ***Four Studies on the History of Central Asia***, 2. Cilt, s. 150.
[257] Devletşâh-i Semerḳandî, ***Teẕḳiretu'ş-Şu'arâ***, nşr. Fâṭıme Elâḳe, s. 648.
[258] Devletşâh-i Semerḳandî, ***Teẕḳiretu'ş-Şu'arâ***, nşr. Fâṭıme Elâḳe, s. 648-649.

Uluğ Bey'i görmeye gelmişlerdir.[259] Uluğ Bey, ilk önce Şeyḫ Ṣadruddîn ile bir süre konuşmuştur. Daha sonra Âẕerî'ye dönen Uluğ Bey, mahlasının nereden geldiğini sormuş ve onun Âzer ayında doğduğu cevabını almıştır. Uluğ Bey, onun önceden meslek olarak şairlik yaptığından söz açınca Şeyḫ Âẕerî, şairlik yaptığı yıllarının maneviyattan uzak ve zül içinde geçtiğini ama daha sonra idrak ve şuur sahibi olarak doğru yola erdiğini anlatmıştır. Uluğ Bey, Âẕerî'nin sohbetinden çok hoşlanmıştır.[260] Firişte, Uluğ Bey'in Âẕerî'ye güzel sohbetinden ötürü cömert lütuflarda bulunduğunu da eklemiştir.[261]

Ẕebîḥullah Ṣafâ, Firişte'nin naklettiği hadisenin Şeyḫ Âẕerî'nin ömrünün ortalarında tasavvufa yeni girdiği yıllarda gerçekleştiğini düşünmektedir.[262] Ancak, 1409-1448 arasında Semerkant'ta valilik yapan Uluğ Bey'in 1410'lu ve 1420'li yıllarda Meşhed'e uğradığına dair bir bilgi yoktur. Kaldı ki Teẕkiretu'ş-Şuarâ'daki rivayetten Şeyḫ Âẕerî ile Uluğ Bey'in hk. 800 ve 852 yılları arasında hiç karşılaşmadıkları neticesi çıkmaktadır. Bu yüzden, Ṣafâ'nın varsayımı geçersiz görünmektedir. Teẕkiretu'ş-Şuarâ ve Târîh-i Firişte'de anlatılan Şeyḫ Âẕerî ve Uluğ Bey buluşması ile ilgili rivayetlerin aynı hadisenin farklı anlatımları olduğunu kabul etmek daha doğru olacaktır. Bu durumda söz konusu buluşma yüksek ihtimalle Devletşâh'ın belirttiği gibi hk. 852 yılında yaşanmıştır.

1.9.3. Behmenî Hükümdarları Aḥmed Şâh Velî ve oğlu Alâeddîn

Şeyḫ Âẕerî, İsferâyîn'e döndükten sonra Behmenî hanedanı ile bağlantısını da koparmamıştır. Hindistan'dan ayrılırken yaşadığı sürece Behmennâme'yi nazmetmeye devam edeceğine dair Aḥmed Şâh Velî'ye söz vermiştir. Bu sözünü tutan Âẕerî, her yıl söylediği yeni bölümleri Hindistan'a göndermiş ve böylece Behmennâme'nin 1458-1461 yıllarında hüküm süren Alâeddîn Hümâyûn Şah'a kadar olan kısmını tamamlamıştır.[263] Şeyḫ Âẕerî'nin bilhassa 1436-1458 yıllarında Behmenî hükümdarı olan ve II. Ahmed olarak da bilinen Alâeddîn üzerinde büyük bir nüfuzu olduğu görülmektedir. Firişte'ye göre Alâeddîn, şehzade olduğu

[259] Hüseyin Baykara, ***Mecâlisu'l-'Uşşâḳ***, s. 245. Muhammed Ḳâsım Hindûşâh-i Esterâbâdî (Firişte), ***Târîḫ-i Firişte (Gulşen-i İbrâhîmî)***, Cild-i Evvel, s. 326.
[260] Hüseyin Baykara, ***Mecâlisu'l-'Uşşâḳ***, s. 245-246. Muhammed Ḳâsım Hindûşâh-i Esterâbâdî (Firişte), ***Târîḫ-i Firişte (Gulşen-i İbrâhîmî)***, Cild-i Evvel, s. 326.
[261] Ḳâsım Hindûşâh-i Esterâbâdî (Firişte), ***Târîḫ-i Firişte (Gulşen-i İbrâhîmî)***, Cild-i Evvel, s. 326.
[262] Ẕebîḥullah Ṣafâ, ***Târîḫ-i Edebiyyât Der Îrân***, 4. Cilt, s. 325.
[263] Muhammed Ḳâsım Hindûşâh-i Esterâbâdî (Firişte), ***Târîḫ-i Firişte (Gulşen-i İbrâhîmî)***, Cild-i Evvel, s. 326.

zamanlardan beri Şeyḫ Âẕerî'ye karşı büyük hürmet göstermiş ve ona mürit olarak intisap etmiştir.[264] Âẕerî, Horasan'a döndükten sonra hk. 855 (1451-1452) yılında oldukça uzun bir mektup yazmış ve onu Horasan'dan Sultan Alâeddîn'e göndermiştir. Alâeddîn, mektubu okuduktan sonra şarap içmekten Naṣûḥ tövbesi etmiş ve Garibleri öldürdüğü için hapiste bulunan bir grup Dekkenli'yi idam ettirmiştir. Daha sonra bizzat kendisi Şeyḫ Âẕerî'ye cevap mektubu yazmış ve hatırı sayılır bir miktar para ile birlikte Horasan'a yollamıştır.[265]

1.10. Şeyḫ Âẕerî'nin Diğer Şairlerle İrtibatı

Şeyḫ Âẕerî'nin hayatının çeşitli devrelerinde diğer şairlerle irtibat halinde olduğuna dair bilgiler kaynaklarda mevcuttur. Mesela şair, Miftâḥu'l-Esrâr adlı eserinde gençliğinde bir müddet Kemâl-i Hucendî'nin yanında bulunduğunu ve ondan söz söyleme ve şiir hakkında bilgiler edindiğini belirtmiştir (bk. Azerbaycan ve Kafkaslar'daki Sergüzeşti).

1.10.1. Ali Şahâb-i Turşîzî

15. yüzyıl Fars şairlerinden Ali Şahâb-i Turşîzî'yi Devletşâh, fazilet ve ilim sahibi bir insan ve Horasan'ın yetenekli şahsiyetlerinden biri olarak tavsif etmiştir.[266] Turşîzî'nin Şâhruḫ'un oğlu Muhammed Cûkî Mirza'yı methettiği bilinmektedir.[267] Ayrıca Nevâî'ye göre Turşîzî, Sultan Muhammed Baysungur'un hizmetinde de bulunmuştur.[268] Turşîzî'nin Merv'de bir hankahta derviş hayatı yaşayan oğlu Mevlâna Sırrî de şiir söylemiştir.[269]

Teẕkiretu'ş-Şuarâ'da, Şeyḫ Âẕerî'nin Ali Şahâb-i Turşîzî ile müşaere ettiğinden bahsedilmiştir. Âẕerî, Turşîzî'ye hitaben şu kıtayı söylemiştir:

سردفتر ارباب هنر خواجه علی ای آن که ترا لطف طبیعت ازلی است

تو خواه مرا پسند و خواهی مپسند داند همه کس که حمزه استاد علی است[270]

---

[264] Muhammed Ḳâsım Hindûşâh-i Esterâbâdî (Firişte), ***Târîḫ-i Firişte (Gulşen-i İbrâhîmî)***, Cild-i Evvel, s. 337.

[265] Muhammed Ḳâsım Hindûşâh-i Esterâbâdî (Firişte), ***Târîḫ-i Firişte (Gulşen-i İbrâhîmî)***, Cild-i Evvel, s. 337.

[266] Devletşâh-i Semerḳandî, ***Teẕḳiretu'ş-Şu'arâ***, nşr. Fâṭıme Elâḳe, s. 705.

[267] Devletşâh-i Semerḳandî, ***Teẕḳiretu'ş-Şu'arâ***, nşr. Fâṭıme Elâḳe, s. 706.

[268] Ali Şîr Nevâî, ***Mecâlisü'n-nefâyis I-II***, s. 19. Arslan'a göre Sultan Muhammed Baysungur, Şahruh'un oğlu Gıyâseddîn Baysungur'dur (ö. 1435). Bk. Ali Şîr Nevâî, ***Mecâlisü'n-nefâyis I-II***, s. 659. Ancak, adı geçen kişinin Şahruh'un torunu Muhammed b. Baysungur (ö. 1452) olma ihtimali de göz önünde bulundurulmalıdır.

[269] Ali Şîr Nevâî, ***Mecâlisü'n-nefâyis I-II***, s. 91.

[270] Devletşâh-i Semerḳandî, ***Teẕḳiretu'ş-Şu'arâ***, nşr. Fâṭıme Elâḳe, s. 705.

Hüner erbabı arasında ilk anılan Hâce Ali'dir.
Ey kendisinde ezelî mizaç güzelliği olan!

Sen beni ister beğen ister beğenme,
Herkes bilir ki Ḥamza, Ali'nin üstadıdır,

Turşîzî ise Ali kelimesini hem kendi adı hem de Hz. Ali'yi ifade edebilecek şekilde tevriyeli olarak kullandığı bir kıta ile cevap vermiştir.

ای حمزه بدان که عرش حق جای علی است　　بر کتف رسول از شرف پای علی است
استاد علی است حمزه در جنگ ولی　　صد حمزه به علم و فضل لالای علی است[271]

Ey Ḥamza bil ki Hakk'ın arşı, Ali'nin makamıdır,
Resul'ün omuzuna çıkmanın şerefi de Ali'nindir,

Ḥamza, savaşta Ali'nin ustasıdır ancak;
İlim ve fazilette yüz Ḥamza ancak Ali'nin hizmetkârı olabilir

Turşîzî, cevabında Hz. Ali'nin Allah katında ve Hz. Muhammed nezdindeki konumuna ve ilmî payesine vurgu yapmıştır. Turşîzî'nin kendisiyle Hz. Ali'yi mukayese etmek biçiminde anlaşılabilecek bu kıtasını Devletşâh, haddini aşma olarak değerlendirmiş ve kınamıştır.

1.10.2. Kemâleddîn Maḥmûd

Şeyḫ Âẕerî, iki şiirinde Kemâleddîn Maḥmûd adında bir şahsı anmıştır. Bu kişinin Herat'ta yaşamış bir şair ve hattat olan Kemâleddîn Maḥmûd Refîḳî-yi Herevî olması mümkündür. Kemâleddîn-i Herevî hakkındaki bilgiler kısıtlı olmakla birlikte kendisi gibi hattat ve şair olup Timurlu hükümdarı Hüseyin Bayḳara'nın (ö. 1506) hizmetinde bulunmuş Mîr Ali Mecnûn-i Herevî'nin babası olduğu bilinmektedir.[272] Bu durumda Şeyḫ Âẕerî ile çağdaş olmaktadır.

Âẕerî'nin Kemâleddîn Maḥmûd için söylediği iki şiir şöyledir:

ای به جمعیت ازل گشته　　منبع فقر و فضل و معدن جود
خود تو را نیست حاجت تعریف　　هست تعریف عود نکهت عود
نور چشم ملوک هندستان　　فخر دنیا کمال الدین محمود

[271] Devletşâh-i Semerḳandî, ***Teẕḳiretu'ş-Şu'arâ***, nşr. Fâtıme Elâḳe, s. 705.
[272] "Mîr Ali Herevî Kâtib-i Sulṭânî", ***Mecelle-yi Yâdgâr***, Şumâre 3, 1323, s. 26.

اول و اخریست مردان را　　وین سخن هست در جهان معهود
در حق من ز مردی اول　　کردی از لطفها که حق تو بود
عاقبت هم توکار خواهی ساخت　　گفته اند این که عاقبت محمود

(Dîvân, s. 188:73-78)

Ey ezel topluluğu içinde
Fakirlik ve fazilet kaynağı ve cömertlik madeni olan
Senin ihtiyacın yoktur tarife
Öd ağacının tarifi zaten kendi kokusudur
Hindistan sultanlarının gözünün nuru
Dünyanın iftiharı Kemâleddîn Maḥmûd
Yiğitlerin ilki ve sonuncusudur
Ve bu sözün doğruluğuna alem şahit
Yiğitlik konusunda benim hakkımda
İlk siz iltifatta bulundunuz ama sizin hakkınızdı
Nihayet iş yine size kalıyor
Ne demişler "âkıbet mahmûd"[273]

مدار دایره ی ملک قطب هندستان　　جهان فضل و فصاحت کمال الدین محمود
چنانک بنده درین ملک از تو خشنودم　　خدای در دو جهان باد از تو هم خشنود
ز کارهای بزرگان چنانکه مشهور است　　تو کردی آنکه بزرگی و شرط مردی بود
غرض که بنده پریشان و خسته دل بودم　　بدانک عارضه ای داشت در معدن جود
برای صحت ذات شریف آن فرزند　　نموده ایم توجه به حضرت معبود
تو عارفی دل از اندوه دهر فارغ دار　　که هست عاقبت کار عارفان محمود

(Dîvân, s. 188:83-88)

Hindistan kutbunun sultanlarının ekseni,
Fazilet ve söz söylemede dünyaya bedel, Kemâleddîn Maḥmûd,
Ben nasıl bu mülkte senden razıysam,
Allah da iki cihanda senden olsun razı,
Büyüklerin meşhur olan işleri gibi,
Sen de büyüklük ve mertliğin gereği bir iş yaptın,
Beni perişan ve kederli yapan o derdi (çözmenin),

[273] "Âkıbet mahmûd", işin sonu hayırlı olsun, anlamında Farsça bir ibaredir.

Cömertlik madeninde bir karşılığı olduğunu bil,
O çocuğun şerefli zatının sağlığı için,
Yüce Allah'a çevirdim yüzümü,
Sen ki ârifsin gönlünü dünyanın kederinden arı tut,
Zira âriflerin işinin âkıbeti mahmûddur,

Yukarıda verilen her iki şiirde Âẕerî'nin Hindistan sultanlarını anmış olması bahsedilen Kemâleddîn Maḥmûd'un da Hindistan'da yaşayan bir şahıs olması ihtimalini akla getirmektedir. Ancak isim benzerliği Kemâleddîn Maḥmûd Refîḳî-yi Herevî'ye işaret etmektedir. Âẕerî, üç beyitlik başka bir şiirinde ise herhangi bir isim zikretmeksizin Herevî olması muhtemel bir şahsı tarif etmiştir:

امیر اشرف ما در میانه ی سادات یکیست همچو الف طال عمره چو حروف
از فضلها خط و شعراست غیر اصل و نسب که ذات اشرف ما می شود بدان موصوف
چو او برادر من بد به شعر شهره نگشت ولی به خط همه جا رفت چون پدر معروف

(Dîvân, s. 191:143-145)

Efendiler içinde bizim en yüce sultanımız
Elif gibi bir tanedir, harfler (ebced hesabındaki değeri kadar) uzun olsun ömrü
Kökü ve soyundan başka şiir ve hattaki meziyeti ile
Tavsif olur bizim yüce beyimiz
Benim kardeşim olmakla birlikte şiirde meşhur olmadı
Ama babası gibi hat (sanatında) her yere gitti namı

1.10.3. Mevlâna Ali-yi Durdzed

Ali Şîr Nevâî, Mecâlisü'n-Nefâyis adlı eserinde Esterâbâd'da Mevlâna Ali-yi Durdzed adında bir şairin yaşadığını kaydetmiştir.[274] Şeyḫ Âẕerî'nin Ali-yi Durdzed'e hitaben yazdığı bir şiirden onu tanıdığı anlaşılmaktadır:

ای صبا روزی بدارالمرز اگر افتی مکن جز به شهر استراباد و لب دریا نزول
شهره ی ایام مولانا علی دردزد را خدمت ما عرضه کن باشد که فرماید قبول

(Dîvân, s. 191:168-169)

Ey Saba! Eğer bir gün yolun Mazenderan'a düşerse,
Esterâbâd ve Leb-i Deryâ'dan başka yere uğrama,

[274] Ali Şîr Nevâî, ***Mecâlisü'n-nefâyis I-II***, s. 29.

Devrin şöhreti Mevlâna Ali-yi Durdzed'e,

Saygılarımızı takdim et, bakarsın kabul eder,

Şiirin sonraki beyitlerinde Âẕerî, Durdzed'in şiir kabiliyetinden övgüyle bahsetmiş ve ona şiir dışında bir hediye gönderemediği için özür dilemiştir:

ای ریاض فضل خرم زآب طبعت در فروغ　　وی نهال شعر سرسبز از فروغت در اصول

دانمت معذور فرمایی چو می دانی که نیست　　از معانی تحفه ای جز شعر داعی را حصول

(Dîvân, s. 192:172-173)

Ey fazilet bahçelerini yeteneğinin suyuyla şen ve parlak yapan,

Ey üslubunun parlaklığıyla şiir fidanını yemyeşil kılan,

Biliyorum mazur görürsün çünkü bilirsin ki yoktur,

Manalardan dâînin eline geçen şiir dışında bir armağan,

Şiirin son beytinden ise Âẕerî ve Durdzed'in geçmişte yüzyüze de görüşmüş oldukları ve Âẕerî'nin onunla tekrar buluşmak istediği halde bunun mümkün olmadığını düşündüğü anlaşılmaktadır:

این چنین کافکند دوران از تو ما را بر کنار　　میان ما دگر کی اتفاق افتد وصول

(Dîvân, s. 192:175)

Zaman bizi senden böyle öteye atmışken,

Bizim aramızda bir daha ne vakit ola kavuşma?

1.10.4. Nizâmeddîn Ahmed Süheylî

Farsça ve Çağatayca şiir söylemiş olması yanında devlet adamlığı ile de tanınan Niẓâmeddîn Ahmed Süheylî'nin (ö. 1513) çok genç yaşta iken Şeyḫ Âẕerî'nin huzuruna çıktığı ve kendisine bir mahlas belirlemesini talep ettiği Teẕkiretu'ş-Şuarâ'da nakledilmiştir. Şeyḫ Âẕerî bu isteği geri çevirmemiş ve ona Süheylî mahlasını uygun görmüştür. Teẕkiretu'ş-Şuarâ'nın Edward Browne neşrine ve taşbaskı Hindistan neşrine göre Şeyḫ Âẕerî o anda elinde olan bir kitabı açmış ve karşısına çıkan ilk kelimeyi mahlas olarak söylemiştir.[275] Süheylî'nin kendisi de Farsça divanının başında yer alan "Ḥasbiḥâl" adlı mesnevisinde Âẕerî ile mülakatından bahsetmiş ve bu sırada yaşının en çok on bir olduğunu belirtmiştir.[276]

[275] Devletşâh-i Semerḳandî, ***Teẕḳiretu'ş-Şu'arâ***, nşr. Fâṭıme Elâḳe, s. 911.

[276] Ömer Okumuş, "Süheylî, Nizâmeddin Ahmed" ***DİA***, XXXVIII. Cilt, 2010, s. 33.

Süheylî'nin doğum tarihi tam olarak bilinmemekle beraber Okumuş'un onun 1441 civarında doğduğu yönündeki çıkarımı[277] doğru kabul edilirse iki şairin 1451 veya 1452 yılında görüşmüş olduğu sonucuna ulaşılabilir.

1.10.5. Ṭâlib-i Câcermî

15. yüzyıl Fars şairlerinden olan Ṭâlib-i Câcermî; Câcerm'in ileri gelenlerinden birinin evladı olarak dünyaya gelmiş, gençliğinde eğitim için bir müddet Bistâm'da bulunmuş, ömrünün büyük kısmını ise Şîrâz'da geçirmiştir. Başlıca memduhları 1414-1435 yıllarında Fars bölgesini idare eden Timurlu şehzadesi İbrâhim b. Şâhruḫ (ö. 1435), İbrâhim'in oğlu Abdullah Mirza (ö. 1451) ve Zafernâme müellifi Şerefeddîn Ali Yezdî'dir (ö. 1454).[278] Câcermî'nin ölümüyle alakalı kaynaklarda hk. 804 ve hk. 884 arasında değişen çok farklı ve bir kısmı muhal tarihler verilmiştir. Yesâvulî, Devletşâh'ın Teẕkiretu'ş-Şuarâ'da kaydettiği hk. 854 (1450-51) senesinin gerçeğe en yakın tarih olduğu kanaatindedir.[279]

Devletşâh, Ṭâlib-i Câcermî'nin Âẕerî'nin öğrencisi olduğunu kaydetmiştir.[280] Ali Haydarî Yesâvulî'ye göre Ṭâlib-i Câcermî'nin Şeyḫ Âẕerî'nin yanında öğrenci olarak bulunması Âẕerî'nin ilk kez hacca gittiği hk. 830'dan (1426-27) önce gerçekleşmiş olmalıdır.[281] Câcermî'nin sonraki yıllarda Şiraz'da Timurlu mirzalarını methettiği, Âẕerî'nin ise 1432 ila 1436 yıllarına kadar seyahatlerine devam ettiği bilindiğine göre Yesâvulî'nin çıkarımı makul gözükmektedir.

1.10.6. İffetî-yi İsferâyînî

Faḫrî-yi Herevî 16. yüzyıl ortalarında telif ettiği Cevâhiru'l-Acâyib adlı eserinde Şeyḫ Âẕerî'nin hâdimleri arasında İffetî-yi İsferâyînî adında bir şairenin bulunduğunu nakletmiştir.[282] İffetî'nin şiirlerinden geriye şu beyit kalmıştır:

قامت سرو که در آب نمودار شده کرده دعوی بقد یار و نگونسار شده

---

[277] Ömer Okumuş, "Süheylî, Nizâmeddin Ahmed", s. 33.

[278] Ṭâlib-i Câcermî'nin hayatı ve şiiri üzerine mevcut en kapsamlı çalışma için bk. Ali Ḥaydarî Yesâvulî, "Dîvân-i Ġazeliyyât-i Ṭâlib-i Câcermî (M. 854 K.) Bâzḫânî-yi Zindegî ve Şi'r-i Û ", ***Mîrâs-i Şihâb***, Şumâre 80, 1394, s. 212-244.

[279] Ali Ḥaydarî Yesâvulî, "Dîvân-i Ġazeliyyât-i Ṭâlib-i Câcermî (M. 854 K.) Bâzḫânî-yi Zindegî ve Şi'r-i Û ", s. 233.

[280] Devletşâh-i Semerḳandî, ***Teẕḳiretu'ş-Şu'arâ***, nşr. Fâṭıme Elâḳe, s. 767.

[281] Ali Ḥaydarî Yesâvulî, "Dîvân-i Ġazeliyyât-i Ṭâlib-i Câcermî (M. 854 K.) Bâzḫânî-yi Zindegî ve Şi'r-i Û", s. 215.

[282] Faḫrî-yi Herevî, ***Ravżatu's-Selâṭîn ve Cevâhiru'l-Acâyib***, nşr. Seyyid Ḥusâmeddîn Râşidî, Sindhi Adabi Board, Haydarabad, 1968, s. 139.

Servinin suda akseden boyu
Sevgilinin endamıyla kavga etti ve baş aşağı döndü

1.11. Vefatı

Şeyḫ Âẕerî'nin hk. 866 (1461-62) senesinde vefat ettiği konusunda bütün kaynaklar[283] hemfikirdir. Ḫâce Ahmed-i Mustevfî adında bir şahıs tarafından Âẕerî'nin vefatına ebced hesabına göre değeri 866 olan "Husrev" kelimesi ile tarih düşürülmüştür:

دریغا آذری شیخ زمانه که مصباح حیاتش گشته بی ضو
چو او ثانی خسرو بود در شعر از آن تاریخ فوتش گشته خسرو[284]

Çok yazık! Devrin şeyhi Âẕerî'nin,
Hayat feneri ışıksız kaldı,
O şiirde ikinci Husrev olduğundan,
O itibarla vefatına tarih de "Husrev" düştü,

Şeyḫ Âẕerî'nin türbesi günümüzde de ayaktadır ve İsferâyîn'de ziyaret edilmektedir.

1.12. Şeyḫ Âẕerî'nin Şahsiyeti

Şeyḫ Âẕerî, Miftâḥu'l-Esrâr adlı eserde gençliğinde bir müddet babasının mirasıyla meşgul olarak maddi kazanç peşinde koştuğunu ama daha sonra para ve mal elde etme isteğinin tamamen kaybolduğunu ve kendini şiire adadığını anlatmıştır.[285] Âẕerî'nin bu anlattıkları Kafkaslardan dönüşünün hemen ertesinde gerçekleştiğine göre şair, bu sıralarda yirmili yaşların başında olmalıdır. Bir başka deyişle Şeyḫ Âẕerî, gençliğinden itibaren maddi kazanca ve dünyevi hesevlere meyletmeyen bir şahsiyete sahip olmuştur. Yaklaşık otuz yaşına geldiğinde ise dünyaya tamamen sırtını dönmüş, mana âlemine yönelerek tasavvufa girmiştir.

Şeyḫ Âẕerî, hayatının ikinci yarısını riyazet ve ibadetle geçirmiştir. Onu önemli bir sima hâline getiren, kendine has ve gerçek karakterinin oluştuğu devre de bu olmuştur. Maddi arzulardan uzak, dinin kaidelerine uyan ve ilim ve irfanla

[283] Bk. Devletşâh-i Semerḳandî, ***Teẕḳiretu'ş-Şu'arâ***, nşr. Fâṭıme Elâḳe, s. 727, Muhammed Ḳâsım Hindûşâh-i Esterâbâdî (Firişte), ***Târîḫ-i Firişte (Gulşen-i İbrâhîmî)***, Cild-i Evvel, s. 326, Emîn Ahmed-i Râzî, ***Teẕkire-yi Heft İḳlîm,*** II. Cilt, s. 829.
[284] Devletşâh-i Semerḳandî, ***Teẕḳiretu'ş-Şu'arâ***, nşr. Fâṭıme Elâḳe, s. 728.
[285] Âẕerî-yi Tûsî, ***Miftâḥu'l-Esrâr***, s. 10-11.

tamamlanmış bir hayat yaşayan Âẕerî, tasavvuf yolunda ilerlemiş ve bu yönüyle saygınlık kazanarak kendi çağının önde gelen sufileri arasına girmiştir.

Şeyḫ Âẕerî, tasavvufa girdikten sonra da karşısına zenginlik ve makam elde etmek için çeşitli fırsatlar çıktığı halde bunlara asla itibar etmemiştir. O devirde bir şairin umabileceği en yüksek mertebe olan Şâhruḫ'un sarayında Melikü'ş-Şuarâ olma fırsatını geri çevirmesi ve kendisine cömert ihsanlarda bulunup hürmet eden Behmenî hükümdarı Aḥmed Şâh'ın yanından ayrılması onun para ve mevki aramadığının en iyi göstergeleridir. Hayatının son otuz yılında da hükümdarlar ona alâka gösterdiği halde Âẕerî herhangi bir maddi fayda sağlama hesabı içerisinde olmamıştır. Bununla birlikte, o fakirlik de çekmemiştir. Tasavvuf ehline muhabbeti olan Aḥmed Şâh'ın ona bağışladığı hazine herhangi bir maddi sıkıntı çekmeden yaşamasını sağlamıştır. Şeyḫ Âẕerî, bu sırada hükümdara secde etmesini isteyenlere ise karşı çıkmış ve elde ettiği zenginliği birçok hayır işinde kullanmıştır.

Ömrünün son devresinde saraylara meyletmediği halde Şeyḫ Âẕerî'nin irtibatta olduğu sultanlar ve şehzadelerin takdirini kazanmayı bilmiştir. Bu bakımdan, gençliğinden itibaren Timur hanedanı hizmetinde bulunan Şeyḫ Âẕerî'nin devlet ricalinin huzurunda nasıl davranılacağını çok iyi bilen, hoşsohbet, nüktedan ve keskin zekalı birisi olduğunu tahmin etmek zor değildir.

Devletşâh, Şeyḫ Âẕerî'yi "zâhir ve bâtın ilimlerde donanımlı" diye tavsif etmiştir.[286] Gerçekten, şairin divanı incelendiğinde onun devrin ilimlerine vakıf olduğu anlaşılmaktadır. Öncelikle, Âẕerî'nin şiirlerinde ayet ve hadislere yapılan açık ve üstü kapalı sayısız gönderme şairin İslami ilimler hakkındaki derin bilgisini ortaya koyar. Şeyḫ Âẕerî'nin İsrâîliyyât'ı da çok iyi bildiğini peygamber kıssalarından söz eden beyitlerinden anlıyoruz (Örnek olarak bk. Liyâ, Râḥîl, Bilhe ve Zilfâ; Hz. Mehlâyîl ve Hz. Uḫnûḫ; Hz. Ḫızḳîl). Âẕerî'nin şiirlerinde yer yer görülen felsefe ve bilim kavramları da şairin geniş bir bilgi dağarcığına sahip olduğuna işarettir (bk. Felsefe ve Bilim). Dahası o, matematikle ilgili birkaç eser de telif etmiştir. Bu yüzden, Âẕerî'nin şair ve sûfî yönü yanında güçlü bir ilmî birikimi olduğunu da kabul etmek gerekir.

[286] Devletşâh-i Semerḳandî, ***Teẕḳiretu'ş-Şu'arâ***, nşr. Fâṭıme Elâḳe, s. 718.

1.13. Şeyḫ Âẕerî'nin Mezhebi

Şeyḫ Âẕerî ile ilgili yapılmış araştırmaların hepsi bu şairin İsnâaşeriyye Şiî mezhebini benimsediğini kabul etmektedir.[287] Şairin kasidelerinde ekseriyetle Hz. Muhammed'i ve On İki İmamı övmesi de onun Şiî olduğu yönündeki görüşleri güçlendirmektedir. Şeyḫ Âẕerî'nin Şiî inancını sonradan seçmediğini ve hayatının ilk yıllarından itibaren bu mezhebe bağlı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Zira Şeyḫ Âẕerî'nin babası Şiîliği kabul etmiş olan Serbedârî devletinin hizmetindeydi. Bilhassa, Serbedârîlerin son yirmi yılında iktidarda bulunan Hâce Ali Müeyyed'in hâkimiyeti altındaki bölgede İsnâaşeriyye Şiiliğini yaymak yolunda yoğun gayret sarfettiği dikkate alındığında bu devrin sonlarında doğan Şeyḫ Âẕerî'nin ailesinin Şiî olup kendisinin de Şiî olarak yetiştirilmiş olması tek ihtimal olarak kalmaktadır.

Şeyḫ Âẕerî'nin mezhebiyle alakalı mühim bir nokta ise Şiî olmasına rağmen ilk üç halifeyi öven birkaç beytin divanında yer almasıdır. Muhammed Ali Vuṣûḳî, ilk üç halifeyi öven beyitlerin divan nüshalarının çoğunda yer almadığını gerekçe göstererek söz konusu beyitlerin Âẕerî'ye ait olma ihtimalini kesin olarak reddetmiş ve bunların divan ve nüshalarına yazılmasının Şeyḫ Âẕerî'ye karşı bir karalama girişimi olduğunu öne sürmüştür.[288] Oysa, Yûsufalî Yûsufnejâd'ın da dikkat çektiği şekilde[289] bu tür beyitler Şeyḫ Âẕerî Divanı'nın eski ve güvenilir nüshalarında yer almaktadır ve gerçekten şaire ait olma ihtimalleri yüksektir. Öte yandan, Âẕerî'nin "çehâr yâr" tabirini zikrederek ilk dört halifenin hepsini övdüğü bir beyti daha şair hayattayken kaleme alınmış nüshalar da dâhil birçok yazmada mevcut olduğu için orijinalliği hususunda şüphe yoktur.

Şeyḫ Âẕerî'nin Hz. Ali ve diğer imamlar yanında Sünnîlerin önem verdiği Hz. Ebubekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ı övmüş olması onun taassuptan uzak bir Şiî olduğuna ve Müslümanların birliğini gözettiğine işarettir.

1.14. Şeyḫ Âẕerî'nin Şairliği

Şeyḫ Âẕerî, Farsça şiirin henüz gerilemeye başlamasa bile duraklama safhasına girdiği bir devirde ortaya çıkmıştır. Bununla beraber onun kendi çağdaşları arasında

[287] Bk. Feṭḥullâh Muctebâyî, "Âẕerî-yi Ṭûsî", s. 266-268, Muhammed Ali Vuṣûḳî, ***Şeyḫ Âẕerî-yi İsferâyînî: Aḥvâl ve Eş'âr***, s. 9, Yûsufalî Yûsufnejâd, ***Taṣḥîḥ-i Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî***, s. 8.
[288] Muhammed Ali Vuṣûḳî, "Âẕerî, Mezheb ve Duşmenîhâ", ***Muvc-i Deryâ-yi Ma'rifet***, drl. Seyyid 'Abbâs Şucâî, Yûsufalî Yûsufnejâd, Kitâbdâr-ı Tûs, Kum, 1390, s. 686-709.
[289] Yûsufalî Yûsufnejâd, ***Taṣḥîḥ-i Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî***, s. 9.

şiir kabiliyeti bakımından müstesna bir konumda bulunduğunu ve hatta kendi zamanının güçlü şairlerinden olduğunu söylemek mümkündür. Şeyḫ Âẕerî'nin şiirdeki yeteneğinin en büyük delili onun hem devrin en güçlü hükümdarı Şâhruḫ hem de Fars diline ve kültürüne büyük önem veren Behmenî hükümdarı Aḥmed Şâh tarafından Melikü'ş-Şuarâ ünvanına layık görülmüş olmasıdır. Nitekim, Şeyḫ Âẕerî hakkında bilgi veren tezkireler ve tarih kitapları onun yaşadığı devirde beğenilen bir şair olduğuna işaret etmektedir. Şeyḫ Âẕerî'nin vefatından kısa bir müddet sonra telif edilen Teẕkiretu'ş-Şuarâ ve Mecâlisü'n-Nefâyis'te Âẕerî'nin divanının meşhur olduğu dile getirilmiştir.[290] Ahmed-i Râzî, Âẕerî'yi "şairlikte zamanın önde geleni" olarak vasfetmiştir.[291] Firişte ise onun kendi çağının meşhur şairleri arasında yer aldığını belirtmiştir.[292]

Şeyḫ Âẕerî'nin usta bir şair olduğu fikrini modern araştırmacılar da paylaşmaktadır. Onun şiirlerini muhteva ve edebî sanatlar açısından kendi çağdaşı ve mürşidi Şâh Ni'metullâh-i Velî'nin şiirleriyle mukayese eden Ali Gerâvend ve Ali Rıżâ Şûhâni de çalışmalarında Âẕerî'nin üstünlüğünü teyit etmişlerdir.[293] Ṣafâ'ya göre Âẕerî'nin şiiri, kendi çağdaşlarında görülen bütün vasıfları taşır ve Sa'dî, Ḥâfıẓ ve Emîr Ḫusrev-i Dihlevî gibi büyük ustalarla aynı seviyede olmasa bile onlarla karşılaştırılabilecek keyfiyettedir.[294] Âẕerî'nin gazellerinin mazmunlar ve şekil açısından Ḥâfıẓ'ınkilere yakın ama onun gerisinde olduğunu düşünen Dâdyâr Hâmidî, Âẕerî'nin şiirde lafızdan çok irfani manalara önem verdiği[295] sonucuna varmıştır. Âẕerî'nin şiirinde Ḥâfıẓ yanında Sa'dî, Emîr Ḫusrev-i Dihlevî ve Mes'ûd-i Sa'd-i Selmân etkisinin de görüldüğünü kaydeden Selâmet Âzer'e göre Âẕerî birçok orijinal teşbih, mecaz ve mazmunlara da gazellerinde yer vermiştir.[296] Selâmet Âzer,

[290] Devletşâh-i Semerḳandî, ***Teẕḳiretu'ş-Şu'arâ***, nşr. Fâṭıme Elâḳe, s. 727, Ali Şîr Nevâî, Mecâlisü'n-Nefâyis I-II, s. 10.
[291] Emîn Ahmed-i Râzî, ***Teẕkire-yi Heft İḳlîm***, II. Cilt, s. 828.
[292] Muhammed Ḳâsım Hindûşâh-i Esterâbâdî (Firişte), ***Târîḫ-i Firişte (Gulşen-i İbrâhîmî)***, Cild-i Evvel, s. 326.
[293] Ali Gerâvend, Ali Rıżâ Şûhâni, "Şâh Ve Şeyḫ Der Bûte-yi Naḳd: Berresî Ve Muḳâyese-yi Sebkşinâsâne-yi Ġazelî Ez Şeyḫ Âẕerî Bâ Ġazelî Ez Şâh Ni'metullâh-i Velî", ***Muvc-i Deryâ-yi Ma'rifet***, drl. Seyyid 'Abbâs Şucâî, Yûsufalî Yûsufnejâd, Kitâbdâr-ı Tûs, Kum, 1390, s. 524-544.
[294] Ẕebîḥullah Ṣafâ, ***Târîḫ-i Edebiyyât Der Îrân***, 4. Cilt, s. 329.
[295] Dâdyâr Hâmidî, "Berresî-yi Tatbîkî-yi Ġazelhâ-yi Şeyḫ Âẕerî ve Ḥâfıẓ", ***Muvc-i Deryâ-yi Ma'rifet***, drl. Seyyid 'Abbâs Şucâî, Yûsufalî Yûsufnejâd, Kitâbdâr-ı Tûs, Kum, 1390, s. 222-243.
[296] Rahîm Selâmet Âzer, "Berresî-yi Sebkşinâsî-yi Ġazeliyyât-i Şeyḫ Âẕerî-yi İsferâyînî", ***Faṣlnâme-yi Tahassusî-yi Sebkşinâsî-yi Nazm u Nesr-i Fârsî***, Sayı 16, 1391, s. 231-232.

Âẕerî'nin aruza da son derece hakim olduğunu ve beyitlerin ölçülerinde hata yapmadığını belirtmiştir.[297]

Şeyḫ Âẕerî'nin şairliğine dair tek olumsuz yorum Abdurrahman-ı Câmî'ye (ö. 1492) aittir. Baharistan adlı eserinin şairlerle ilgili bölümünde Câmî, Şeyḫ Âẕerî'ye sadece bir cümle ayırmış ve onun şiirlerinde çokça ṭâmât (طامات) olduğunu iddia etmiştir.[298] Ancak, bu duruma bir misal vermemiştir. Şiî âlimi Şusterî (ö. 1610) ise Şeyḫ Âẕerî'nin ṭâmât söylediği iddiasını kati olarak reddetmiş ve Câmî'yi ağır şekilde eleştirmiştir. Ona göre Âẕerî'nin hayatı ve eserlerini incelemiş herkes onun ṭâmât isnat edilemeyecek seviyede bir şahsiyet olduğunu takdir edecektir ve Câmî'nin Âẕerî'yi yok saymaya çalışmasının asıl sebebi Âẕerî'nin Şiî olmasıdır.[299] Ẕebîḥullah Ṣafâ da Câmî'nin görüşüne yer vermiştir ama ona göre Âẕerî'nin şiirinde ṭâmât çokça değil bazen görülmektedir.[300]

Şeyḫ Âẕerî'nin şiirleri kendi yaşadığı devirden sonra da alaka görmeye devam etmiştir. Bunun en güçlü delili 10. ve 11. yüzyıllara ait şiir mecmualarında Âẕerî'nin şiirlerinin yer almasıdır. Ayrıca, Muḥteşem-i Kâşânî'nin (ö. 1588) Hz. Ali'yi vasfettiği bir kasidesinde geçen aşağıdaki beyitler de 16. yüzyıl sonlarında Âẕerî'nin Ehl-i Beyt sevgisini işleyen bir şair olarak şöhretinin halen sürdüğüne işaret etmektedir:

لیک می خواهم به یمن مدحتت پیدا شود　　دُر کلام محتشم ای شاه گردون احتشام
زور شعر کاتبی سوز کلام آذری　　گرمی انفاس کاشی حدت ابن حسام[301]

Ey felek ihtişamlı padişah! Seni methetmenin ikbaliyle
Muḥteşem'in sözünün incisinin belirmesini istiyorum
Kâtibî'nin şiirinin kuvveti, Âẕerî'nin şiirinin kederi,
Kâşî'nin nefeslerinin hoşluğu ve İbn-i Ḥusâm'ın hiddeti,

Muḥteşem-i Kâşânî'nin yukarıdaki beyitlerinde andığı diğer şairler Kâtibî-yi Turşîzî (ö. 1435), Hasan-ı Kâşî-yi Âmulî (ö. 14. yüzyılın ilk yarısı) ve İbn-i Ḥusâm-ı

[297] Rahîm Selâmet Âzer, "Berresî-yi Sebkşinâsî-yi Ġazeliyyât-i Şeyḫ Âẕerî-yi İsferâyînî", s. 239.
[298] Abdurrahman Câmî, ***Bahâristân***, nşr. İsmail Ḥâkimî, 2. Baskı, İntişârât-i Etlâ'at, Tahran, 1371, s. 107. Cebecioğlu'na göre "ṭâmât" vecd hâli dışında akıl baştayken söylenen ve tekfir sebebi olan şathiye benzeri ibarelerdir ve "türrehât" ile eş anlamlıdır. Bk. Ethem Cebecioğlu, ***Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü***, Otto Yayınevi, Ankara, 2014, s. 453.
[299] Nûrullâh Şusterî, ***Mecâlisu'l-Mu'minîn***, s. 131-133.
[300] Ẕebîḥullah Ṣafâ, ***Târîḫ-i Edebiyyât Der Îrân***, 4. Cilt, s. 329.
[301] Muḥteşem-i Kâşânî, ***Divân-i Mevlânâ Muḥteşem-i Kâşânî,*** nşr. Mîr Ali Gûrkânî, İntişârât-i Kitâbfurûşî-i Maḥmûdî, Tahran, 1344, s. 143.

Ḳuhistânî'dir (ö. 15. yüzyılın ikinci yarısı). Kâşî[302] ve İbn-i Ḥusâm[303] Ehl-i Beyti öven şiirler söylemiş, Şiî olarak tanınan şairlerdir. Kâtibî-yi Turşîzî'nin de Hz. Ali ve diğer Şiî imamlarını öven kasideleri vardır.[304]

2. Şeyḫ Âẕerî'nin Eserleri

Şeyḫ Âẕerî, şiirlerinin yer aldığı divanı yanında çeşitli mensur ve mazmun eserler telif etmiştir. Bu eserlerden bir bölümü kısmen veya tamamen kayıptır. Ancak, Miftâḥu'l-Esrâr ve Cevâhiru'l-Esrâr gibi önemli iki eserinin tam nüshaları günümüze ulaşmıştır. Konu bakımından Şeyḫ Âẕerî'nin irfan, edebiyat, tarih ve çeşitli ilim dallarını kapsayan geniş bir yelpaze dâhilinde eserler vermiş olması şairin çok yönlü bilgi ve alâkasını ortaya koymaktadır.

2.1. Behmennâme

Behmennâme, Şehnâme tarzında söylenmiş bir mesnevidir ve Behmenî hanedanının tarihini konu edinir. Şeyḫ Âẕerî, Behmennâme'yi nazmetmeye Hindistan'da bulunduğu sırada Aḥmed Şâh Behmenî'nin talebi üzerine başlamış ve bir süre sonra Aḥmed Şâh dönemine kadarki bölümleri tamamlayarak eseri sultana sunmuştur. Âẕerî, Hindistan'dan İsferâyîn'e dönerken Aḥmed Şâh'a Behmennâme'yi nazmetmeye devam edeceği sözünü vermiş ve yaşadığı sürece her yıl eserinin yeni bölümlerini Hindistan'a göndermiştir. Behmennâme'nin Alâeddîn Hümâyûn Şah'ın hükümdarlığına kadarki kısmı Şeyḫ Âẕerî'nin eseridir.[305] Firişte'ye göre Âẕerî'den sonra Molla Neẓîrî, Molla Sâmi'î ve başkaları Behmennâme'yi nazmetmeye devam etmişler ama bunlar Âẕerî'nin yeteneğine sahip olmadıklarından sonraki bölümlerin üslubu çok zayıf kaldığı için eserin farklı kişiler tarafından nazmedildiği belli olmuştur.[306]

---

[302] Seyyid Abbâs-ı Muhammedzâde, "Mevlânâ Hasan-ı Kâşî-yi Âmulî: Şâ'ir-i Pârsîgûy-i Şî'â-yi Sedde-yi Heftum", ***Mecelle-yi Danişkede-yi Edebiyyât ve Ulûm-i İnsânî-yi Dânişgâh-i Firdevsî-yi Meşhed***, Şumâre 3-4, 1379, s. 857.

[303] Feṭḥullâh Muctebâyî, "İbn-i Ḥusâm-ı Ḳuhistânî" ***Dâiretü'l-Maarif-i Bozorg-i İslâm***, Cild-i Sevvum, 1374, s. 356.

[304] Ali Ekber Dihḫudâ, "Kâtibî-yi Turşîzî" ***Luġatnâme-yi Dihḫudâ,*** Cild-i Devâzdehum, 1377, s. 17912.

[305] Muhammed Ḳâsım Hindûşâh-i Esterâbâdî (Firişte), ***Târîḫ-i Firişte (Gulşen-i İbrâhîmî)***, Cild-i Evvel, s. 326.

[306] Muhammed Ḳâsım Hindûşâh-i Esterâbâdî (Firişte), ***Târîḫ-i Firişte (Gulşen-i İbrâhîmî)***, Cild-i Evvel, s. 326.

Hâlihazırda Şeyḫ Âẕerî'nin Behmennâme'sinin bilinen bir nüshası mevcut değildir.[307] Britanya Müzesi'nde "Or. 2780" koduyla kayıtlı mecmuanın içinde "Ḥakîm Âẕerî"ye atfedilmiş Behmennâme başlıklı bir manzume yer almaktadır. Ancak, Rieu bu eserin Behmenî hanedanını değil Selçuklu sultanı Muhammed Tapar'ın savaşlarını anlattığına dikkat çekmiş; "Ḥakîm Âẕerî" kaydının yazmadaki manzumenin Şeyḫ Âẕerî'nin Behmennâme'siyle karıştırılması neticesine yazmaya yanlışlıkla eklendiği, eserin gerçek müellifinin ise Ḥakîm Îrânşâh olduğunu belirtmiştir.[308] Nitekim, Or. 2780 kodlu mecmuada yer alan Behmennâme'nin istinsah tarihi hk. 800 olarak kaydedilmiştir ve bu tarih Şeyḫ Âẕerî'nin kendi Behmennâme'sini nazmetmeye başlamasından en az otuz beş yıl öncesine tekabül etmektedir.

2.2. Miftâḥu'l-Esrâr

Miftâḥu'l-Esrâr, bazı ayet ve hadislerin sırları ile anlaşılması zor söz ve beyitlere dair açıklamaları ihtiva eden mufassal bir eserdir. Bilinen tek nüshası hk. 1067 yılı Cemâziyelevvel ayında Muhammed Taḳî b. Eflâṭûn-i Gîlânî adında bir şahıs tarafından istinsah edilmiştir[309] ve Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphanesi'nde 2423 numarasıyla kayıtlıdır.[310] Söz konusu nüsha, Âẕerî, bu eserini 830 (1426-1427) senesinde telif etmiştir.[311] Şair, Cevâhiru'l-Esrâr'ın dibace bölümünde Miftâḥu'l-Esrâr'ı Şam (Suriye) yoluyla hacdan dönüşü esnasında kaleme aldığını, daha sonra kitabın Hindistan'daki Behmenî ülkesine ulaştığını ve orada revaç bularak mühim bir kaynak addedildiğini belirtmiştir.[312] Âẕerî, Miftâḥu'l-Esrâr'ın giriş bölümünde eseri telif gayesini şu şekilde anlatmıştır:

> مروت تقاضای آن می کرد که زلّ های صحبت و ذخیره های غربت که ... از آنچه ماخوذ شده و محفوظ مانده مجموعۀ که جامع مسایل مشکله و حاوی اسرار مفصّله و معارف مغلقه

[307] Bk. Yûsufalî Yûsufnejâd, ***Taṣḥîḥ-i Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî***, s. 10, Fetḥullâh Muctebâyî, "Âẕerî-yi Ṭûsî", s. 266-268, Ahmed Rıza Yelemehâ, "Muarrefî-yi Çend Eser-i Tâze-yâfte Ez Şeyḫ Âẕerî-yi İsferâyînî", ***Muvc-i Deryâ-yi Ma'rifet***, drl. Seyyid 'Abbâs Şucâî, Yûsufalî Yûsufnejâd, Kitâbdâr-ı Tûs, Kum, 1390, s. 724-725.
[308] Charles Rieu, ***Supplement to the Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum***, British Museum, Londra, 1895, s. 135-136.
[309] Âẕerî-yi Tûsî, ***Miftâḥu'l-Esrâr***, s. 446.
[310] Âẕerî-yi Tûsî, ***Miftâḥu'l-Esrâr***.
[311] Âẕerî-yi Tûsî, ***Miftâḥu'l-Esrâr***, s. 29, Âẕerî-yi Tûsî, ***Cevâhirü'l-Esrâr***, s. 3.
[312] Âẕerî-yi Tûsî, ***Cevâhirü'l-Esrâr***, s. 3.

باشد در قلم آرد تا طالبان کوهر معانی و معطّنشان سر چشمهٔ زلال زندکانی را مطلبی و مشربی باشد[313]

> *Cömertlik öyle icap ediyordu ki mana cevherinin taliplerine vesile ve duru âb-ı hayât çeşmesinin teşnelerine su tası olsun diye sohbetlerin nuru ve gurbetin birikiminden (...) elde edilmiş ve korunup saklanmışlardan zorlu meseleleri bir araya getiren, mufassal sırları ve kapalı olanın bilgisini ihtiva eden bir derleme kaleme alınsın.*

Yukarıdaki ifadelerinden anlaşılacağı üzere Şeyḫ Âẕerî, sufilerin sohbetlerinde ve çeşitli memleketlere seyahatlerinde öğrendiği bilgilerden hareketle hakikat ve irfan ehlinin karşılaştığı anlaşılması güç ilmî hususları açıklığa kavuşturacak bir kitap telif etmeyi amaçlamıştır.

Miftâḥu'l-Esrâr, bir mukaddime bölümünden ve dört baptan oluşmaktadır:

Mukaddimede şairin hayatı; eserin yazılış amacı ve muhtevasına dair bilgiler yer almaktadır.

Birinci bap, Allah kelamının sırları üzerindedir ve dört sırdan oluşur. Birinci sır, "Elif lâm mîm. Bu, … kitaptır" şeklinde başlayan Bakara 1. ve 2. ayetlerin sırrıdır. İkinci sır, "Şüphesiz biz emaneti … teklif ettik" şeklinde başlayan Ahzâb suresi 72. ayetin sırrıdır. Üçüncü sır "Derileri kavurur" mealindeki Müddessir suresi 29. ayetin sırrıdır. Dördüncü sır ise "Şâhitlik edene ve şahitlik edilene andolsun ki" mealindeki Burûc suresi 3. ayetin sırrıdır.[314]

İkinci bap, nebevî hadislerin sırları üzerinedir ve dokuz hadisin sırrından oluşur. Birinci sır, "Nefsini bilen rabbini bilir." hadisinin sırrıdır. İkinci sır, "Zamanının imamını tanımadan ölen cahiliye üzere ölmüştür." hadisinin sırrıdır. Üçüncü sır, "Allah, Âdem'i kendi suretinde yaratmıştır." hadisinin sırrıdır. Dördüncü sır, "Velayet, nübüvvetten üstündür." hadisinin sırrıdır. Beşinci sır, "Küfür ve İslam'ın var olmadığı bir zamanda Allah vardı." hadisinin sırrıdır. Altıncı sır, "Allah bir kula icabet etti mi günahları ona zarar veremez." hadisinin sırrıdır. Yedinci sır, "Fakr iki cihanda yüz karasıdır." hadisinin sırrıdır. Sekizinci sır, "Fakr tamamlanınca geriye

[313] Âẕerî-yi Tûsî, ***Miftâḥu'l-Esrâr***, s. 23.
[314] Âẕerî-yi Tûsî, ***Miftâḥu'l-Esrâr***, s. 29.

kalan Allah'tır." hadisinin sırrıdır. Dokuzuncu sır ise "Müminin niyeti amelinden hayırlıdır." hadisinin sırrıdır.[315]

Üçüncü bap, evliya ve meşayıhın sözlerinin sırları üzerinedir. İki fasıldan oluşur. Birinci fasıl mensur sözlerin açıklanması hakkındadır ve on dört sırdan oluşur. İkinci fasıl, manzum sözlerin sırları hakkındadır. Şeyḫ Âẕerî, ikinci faslın kırk sır ihtiva ettiğini belirtmiş ama sırların listesinde otuz yedi başlığa yer vermiştir.[316]

Dördüncü bap, şairlerin farklı anlamlarda yorumlanmaya açık sözlerinin izahı hakkındadır ve on fasıldan oluşur.[317] İçindekiler bölümünde müellifin altıncı fasıl olarak kaydettiği mesnevilerin güçlükleri hakkındaki fasıl kitabın metni içinde dördüncü babın başlığından önce yer aldığı için fasıl numarası yoktur ve bu yüzden dördüncü bap başlığı altında dokuz fasıl yer almaktadır.[318] Ayrıca, içindekilerde mesnevi faslı altında beş sır kaydedildiği halde gerçekte bu fasılda yedi sır ele alınmıştır.[319] Dördüncü babın birinci faslı meşhur kasidelerin güçlükleri hakkındadır ve içindekiler bölümünde müellif on yedi güçlük kaydetmiştir.[320] Bununla beraber fasıl metninde içindekilerde yer almayan bazı şiirler de ele alınmış ve faslın baş kısmında şiir ve şairliğin mahiyeti hakkında bir mukaddimeye yer verilmiştir.[321] İkinci fasıl şairi bilinmeyen kasidelerin güçlüklerinin açıklanması hakkındadır ve on güçlüğün açıklamasını ihtiva eder. Üçüncü fasıl meşhur gazellerin güçlükleri hakkındadır ve on dört güçlüğün izahını ihtiva eder. Dördüncü fasıl şairi bilinmeyen gazeller hakkındadır ve üç güçlüğün izahını ihtiva eder. Beşinci fasıl mukattaat yani tamamı mevcut olmayan şiirlerin güçlükleri hakkındadır ve beş güçlüğün izahını ihtiva eder.[322] İçindekilerde yedinci fasıl olarak kaydedilmiş olan rubailerin güçlükleri hakkındaki fasıl, kitap metninde altıncı fasıl olarak geçmektedir ve tek bir rubainin açıklanmasından ibarettir. İçindekilerde sekizinci fasıl olarak kaydedilmiş olan şairliğin güçlükleri ve şairlikle alakalı hususlar hakkındaki fasıl, kitap metninde yedinci fasıl olarak geçmektedir. İçindekilerde dokuzuncu fasıl olarak kaydedilmiş olan muammaların güçlükleri hakkındaki fasıl, kitap metninde sekizinci fasıl olarak

[315] Âẕerî-yi Tûsî, ***Miftâḥu'l-Esrâr***, s. 29.
[316] Âẕerî-yi Tûsî, ***Miftâḥu'l-Esrâr***, s. 29-31.
[317] Âẕerî-yi Tûsî, ***Miftâḥu'l-Esrâr***, s. 31.
[318] Âẕerî-yi Tûsî, ***Miftâḥu'l-Esrâr***, s. 354.
[319] Âẕerî-yi Tûsî, ***Miftâḥu'l-Esrâr***, s. 346.
[320] Âẕerî-yi Tûsî, ***Miftâḥu'l-Esrâr***, s. 31-32.
[321] Âẕerî-yi Tûsî, ***Miftâḥu'l-Esrâr***, s. 354.
[322] Âẕerî-yi Tûsî, ***Miftâḥu'l-Esrâr***, s. 32-33.

geçmektedir ve üç güçlüğün açıklamasını ihtiva etmektedir. İçindekilerde onuncu fasıl olarak kaydedilmiş olan lugazların güçlükleri hakkındaki fasıl ise kitap metninde sekizinci fasıl olarak geçmekte olup tek bir güçlüğün açıklamasından ibarettir.[323]

2.3. Cevâhiru'l-Esrâr

Cevâhiru'l-Esrâr, Şeyḫ Âẕerî'nin Miftâḥu'l-Esrâr adlı eserinin bizzat şair tarafından bazı değişikliklerle yeniden kaleme alınmış versiyonudur. Cevâhiru'l-Esrâr'ın dibacesinde Şeyḫ Âẕerî, bu kitabı 840 (1436-1437) yılında telif ettiğini belirtmiştir.[324] Bu tarih, Âẕerî'nin Hindistan'dan vatanına dönmesinin hemen sonrasına denk gelmektedir. Âẕerî'nin Cevâhiru'l-Esrâr'ın dibacesindeki ifadelerine göre Miftâḥu'l-Esrâr, Behmenî ülkesinde ehemmiyetli bir kaynak olarak rağbet görmüştür. Bunun üzerine Acem ilinde de Miftâh'ın tanınması ve irfani sırları elde etmek isteyenlerin bu kitaptaki bilgilerden mahrum kalmaması amacıyla şair, kitabını yeniden kaleme almaya karar vermiştir.[325] Şeyḫ Âẕerî'nin bir gayesi de geçen zaman zarfında elde ettiği yeni bilgileri kitaba dâhil etmek olmuştur.[326]

Âẕerî, Cevâhiru'l-Esrâr'ı telif ederken başvuruduğu metodu ve eserin ismini neye göre belirlediğini ise şu şekilde açıklamıştır:

> در حین استکتاب طریق اختصار مرعی داشته اطناب و ترادف را طی کرده سبب ورود کتاب و تعداد و اسامی کتب منقول عنها و اکثر فضول مقدمه با اسرار فضول کتاب تخفیف کرده آمد و چون این دستور صورت انتحاب مفتاخ الاسرار بود او را جواهر الاسرار نام نهاده شد[327]

> *Yazma işi sırasında kısaltma metoduna riayet edildi ve fazlalıklar ile eş anlamlı kelimeler çıkarıldı. Kitabın telif sebebi ve alıntı yapılan kitapların isimleri ve sayısı ile mukaddimedeki ve kitaptaki zorunlu olmayan ifadeler azaltıldı. Ve eser, Miftâḥu'l-Esrâr'ın müntehabından ibaret olduğu için ona Cevâhiru'l-Esrâr adı konuldu.*[328]

[323] Âẕerî-yi Tûsî, ***Miftâḥu'l-Esrâr***, s. 33-34, 354.
[324] Âẕerî-yi Tûsî, ***Cevâhirü'l-Esrâr***, s. 4.
[325] Âẕerî-yi Tûsî, ***Cevâhirü'l-Esrâr***, s. 3.
[326] Âẕerî-yi Tûsî, ***Cevâhirü'l-Esrâr***, s. 3.
[327] Âẕerî-yi Tûsî, ***Miftâḥu'l-Esrâr***, s. 15.
[328] Âẕerî-yi Tûsî, ***Cevâhirü'l-Esrâr***, s. 3-4.

Cevâhiru'l-Esrâr, dört baptan oluşur:

Birinci bap, Kur'an'daki Hurûf-ı Mukattaa'nın sırlarının bilgisi hakkındadır.[329]

İkinci bap, nebevî hadislerin sırları hakkındadır. Dokuz sırdan oluşur.[330] Bu bapta ele alınan hadisler, Miftâḥu'l-Esrâr'ın ilgili bölümünde açıklanan dokuz hadisle aynıdır.

Üçüncü bap, şeyhlerin sözlerinin sırları hakkındadır. İki fasıldan oluşur. Birinci fasıl şeyhlerin mensur sözlerinin açıklanması hakkındadır ve on üç sırdan oluşur. İkinci fasıl, şeyhlerin manzum sözlerinin açıklanması hakkındadır ve otuz dört manzumenin izahını ihtiva eder.[331]

Dördüncü bap, şairlerin sözlerinin açıklanması hakkındadır. On fasıldan oluşur. Birinci fasıl meşhur kasidelerin açıklanması hakkındadır ve on bir güçlüğün izahını ihtiva eder. İkinci fasıl şairi bilinmeyen beyitlerin açıklanması hakkındadır ve dokuz güçlüğün izahından ibarettir. Üçüncü fasıl meşhur gazellerin güçlükleri hakkındadır ve on bir güçlüğün şerhinden oluşur. Dördüncü fasıl şairi bilinmeyen gazeller hakkındadır ve iki beytin izahını ihtiva eder. Beşinci fasıl mukattaat yani tamamı mevcut olmayan şiirlerin güçlükleri hakkındadır ve beş güçlüğün izahından oluşur. Altıncı fasıl mesnevilerin güçlükleri hakkındadır ve iki güçlüğün izahını ihtiva eder. Yedinci fasıl, rubailer hakkındadır ve tek bir rubaiyi ele almıştır. Sekizinci fasıl şairliğin güçlükleri ve şairlikle alakalı hususlar hakkındadır. Dokuzuncu fasıl muammaların güçlükleri hakkındadır ve üç güçlüğü ele almıştır. Onuncu fasıl ise lugazların güçlükleri hakkındadır.[332]

Cevâhiru'l-Esrâr'ın İran'da yirmiden fazla nüshası mevcuttur. En muteber nüsha ise İran Meclis Kütüphanesi'ne ait olandır.[333] İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi'nde de bir Cevâhiru'l-Esrâr el yazma nüshası bulunmaktadır.

Cevâhiru'l-Esrâr'ın dördüncü babının Türkçe çevirisi Betül Yeşil Akyıldız tarafından yüksek lisans tezi olarak hazırlanmış ve "Çözdüm Dünyanın Bütün Müşkillerini: Şairlerin Sözlerindeki Zorlukların İzahı Hakkında" adıyla yayımlanmıştır.[334]

---

[329] Âẕerî-yi Tûsî, ***Cevâhirü'l-Esrâr***, s. 6.
[330] Âẕerî-yi Tûsî, ***Cevâhirü'l-Esrâr***, s. 6.
[331] Âẕerî-yi Tûsî, ***Cevâhirü'l-Esrâr***, s. 6-9.
[332] Âẕerî-yi Tûsî, ***Cevâhirü'l-Esrâr***, s. 9-12.
[333] Ahmed Rıza Yelemehâ, "Muarrefî-yi Çend Eṣer-i Tâze-yâfte Ez Şeyḫ Âẕerî-yi İsferâyînî", s. 720-735.

2.4. Mir'ât

Bu hacimli eser, Şeyḫ Âẕerî'nin farklı zamanlarda nazmettiği ve daha sonra bir araya getirdiği dört ayrı mesnevisinden oluşmaktadır. Şeyḫ Âẕerî'nin eserlerini inceleyen araştırmacıların verdikleri bilgilere göre Mir'ât'ın bölümleri şunlardır:[335]

1-) Eṭ-Ṭâmmetu'l-Kubrâ: Ulvi ve süfli âlemin mertebeleri, tevhid ehli âlimlerin âlemin yapısı hakkındaki araştırmaları, insanoğlunun varoluş sebebi ve âlemle ilişkisi gibi hususlarda mütalaa ve yorumları havidir.

2-) Ġarâibu'd-Dunyâ: Ülkeler, şehirler, binalar, bitkiler ve hayvanların ilgi çekici yönlerini anlatır. Schau ve Ethé'ye göre bu mesnevi büyük ölçüde coğrafyacı Zekeriyyâ el-Ḳazvînî'nin (ö. 1283) Acâ᾽ibu'l-Maḫlûḳât adlı eserinin manzum tercümesinden oluşmaktadır ama Âẕerî, başka kaynaklardan da bilgiler ekleyerek mesneviyi zenginleştirmiştir.[336]

3-) Acâyibu'l-A'lâ: Ulvi âlem ile gökyüzünün tuhaflıkları hakkındadır.

4-) Sa'yü's-Ṣafâ: Mekke'nin tarihi ve hac menâsikini konu edinir.

İran'da ondan fazla Mir'ât nüshası vardır ama eserin mevcut nüshalarının hepsinde Sa'yü's-Ṣafâ bölümü eksiktir. Kiyâyî ve Restâḫîz'in verdiği bilgiye göre İran Meclis Kütüphanesi'nde 7694 numarayla ve Ġarâibu'd-Dunyâ başlığı altında kayıtlı yazmada şairin Eṭ-Ṭâmmetu'l-Kubrâ mesnevisi de bulunmaktadır.[337] Bunun dışındaki nüshalarda çoğunda sadece Ġarâibu'd-Dunyâ ve 'Acâyibu'l-A'lâ bölümleri bulunduğu için eserin adı kayıtlarda 'Acâyibu'l-Ġarâib olarak geçmektedir ama Muctebâyî ve Yelemehâ'ya göre Şeyḫ Âẕerî, Mir'ât'ın mukaddimesinde eserinin

---

[334] Betül Yeşil Akyıldız, ***Şeyh Âzerî ve Cevâhiru'l-Esrâr Adlı Eserinin Dördüncü Bölümünün Türkçe Çevirisi***, Yüksek Lisans Tezi, Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kırıkkale, 2018, Şeyh Âzerî-i Tûsî, ***Çözdüm Dünyanın Bütün Müşkillerini: Şairlerin Sözlerindeki Zorlukların İzahı Hakkında***, hzl. Betül Yeşil, Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2019.

[335] Yûsufalî Yûsufnejâd, ***Taşḥîḥ-i Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî***, s. 10, Feṭḥullâh Muctebâyî, "Âẕerî-yi Ṭûsî", s. 267, Ahmed Rıza Yelemehâ, "Muarrefî-yi Çend Eṣer-i Tâze-yâfte Ez Şeyḫ Âẕerî-yi İsferâyînî", s. 722-723.

[336] Eduard Sachau, Hermann Ethé, ***Catalogue of the Turkish, Persian, Hindûstânî, and Pushtû Manuscripts in the Bodleian Library: Part I the Persian Manuscripts***, Clarendon Press, Oxford, 1889, s. 402.

[337] Bk. Âẕerî-yi İsferâyînî, ***Dîvân-i Âẕerî-yi İsferâyînî***, nşr. Muḥsin Kiyâyî, Seyyid 'Abbâs Restâḫîz, 2. Baskı, Kitâbḫâne Mûze ve Merkez-i Esnâd-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, Tahran, 1390, s. şest û çehâr-şest û penc.

adının Mir'ât olduğunu ve yukarıda zikredilen dört bölümden oluştuğunu açıkça belirtmiştir.[338]

Mir'ât hafif bahrinde söylenmiş olup[339] mevcut kısımları 5300 beyit kadardır.[340]

2.5. Matematik Kitapları

Ẕeylu'l-Ḳavâidi'l-Bahâiyye adlı Arapça matematik kitabı, Ahmed Rıza Yelemehâ'ya göre Şeyḫ Âẕerî'ye aittir. Bir mukaddime, beş bölüm ve bir hatimeden oluşan bu eser sayıların hususiyetleri, hesap, bir sayısı, teklik kavramı ve cebir gibi konuları kapsamaktadır.[341] İkisi mecmua içerisinde ve biri de müstakil olmak üzere toplam üç nüshası bilinmektedir. Nüshaları ayrıntılı tanıtan Ahmed Rıza Yelemehâ'ya göre Tahran Üniversitesi Kütüphanesi'nde 3564/5 numarada kayıtlı hk. 736 tarihli bir mecmuada eserin üç sayfası mevcuttur. Aynı kütüphanede 4538 numarasıyla kayıtlı istinsah tarihi bilinmeyen diğer bir mecmua içerisinde eserin tam bir nüshası mevcuttur. Eserin hk. 1092'de Ahmed b. Abdülhüseyn adında bir müstensih tarafından istinsah edilmiş eksiksiz bir nüshası ise Isfahan Üniversitesi Kütüphanesi'nde mevcuttur.[342]

Yelemehâ; Âẕerî'nin el-Hesâb, el-Mesâilü'r-Riyâzıyye ve Zeyl-i Şemmiyyetü'l-Hesâb adında matematikle ilgili üç Arapça eserini daha tespit etmiştir.[343] Bu eserlerin bulunduğu mecmuanın Âsitân-ı Ḳuds-ı Rażavî Kütüphanesi'nde 6042 ve yine Meşhed'deki Şeyh Ali Haydarî kütüphanesinde 50/2 numarada kayıtlı iki nüshası vardır. Yelemehâ sadece Zeyl-i Şemmiyyetü'l-Hesâb adlı eseri ihtiva eden yirmi kadar nüshanın ise İran'da çeşitli kütüphanelerde mevcut olduğunu belirtmiş[344] ama bu nüshalar hakkında bir bilgi vermemiştir.

2.6. U'rûc-i Dil

Ahmed Rıza Yelemehâ, Şeyḫ Âẕerî'ye ait U'rûc-i Dil adlı 111 beyitlik bir manzumenin nüshalarının Tahran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi ve İran

[338] Feṯullâh Muctebâyî, "Âẕerî-yi Ṭûsî", s. 267, Ahmed Rıza Yelemehâ, "Muarrefî-yi Çend Eṣer-i Tâze-yâfte Ez Şeyḫ Âẕerî-yi İsferâyînî", s. 723.
[339] Ahmed Rıza Yelemehâ, "Muarrefî-yi Çend Eṣer-i Tâze-yâfte Ez Şeyḫ Âẕerî-yi İsferâyînî", s. 723.
[340] Yûsufalî Yûsufnejâd, ***Taṣḥîḥ-i Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî***, s. 10.
[341] Ahmed Rıza Yelemehâ, "Muarrefî-yi Çend Eṣer-i Tâze-yâfte Ez Şeyḫ Âẕerî-yi İsferâyînî", s. 726-727.
[342] Ahmed Rıza Yelemehâ, "Muarrefî-yi Çend Eṣer-i Tâze-yâfte Ez Şeyḫ Âẕerî-yi İsferâyînî", s. 726.
[343] Ahmed Rıza Yelemehâ, "Muarrefî-yi Çend Eṣer-i Tâze-yâfte Ez Şeyḫ Âẕerî-yi İsferâyînî", s. 728.
[344] Ahmed Rıza Yelemehâ, "Muarrefî-yi Çend Eṣer-i Tâze-yâfte Ez Şeyḫ Âẕerî-yi İsferâyînî", s. 728.

Meclis Kütüphanesi'nde bulunduğu belirtmiştir.[345] Ancak, bu manzumenin beyitlerine bakıldığında şairin divanında 183 beyitten müteşekkil 12 numaralı kasidenin bazı beyitleri çıkarılıp kısmen değiştirilmiş halinden ibaret olduğu görülmektedir. U'rûc-i Dil'in matlaı şöyledir:

شدم به بحر تحیر من از قضا و قدر فکنده در ته دریای بی خودی لنگر[346]

Tahayyür denizine gitmişim kaza ve kaderden,

Kendinden geçme deryasına çapa atmışım,

Divandaki kasidenin 9. beyti yukarıdaki matla ile büyük benzerlik arzetmektedir:

درون کشتی حیرت نشسته در غرقاب فکنده در تک دریای بی خودی لنگر

(Dîvân, s. 44:9)

Derinlerdeki hayret gemisine binmişim

Kendinden geçme deryasına çapa atmışım

U'rûc-i Dil'in son iki beytini Yelemehâ, şu şekilde kaydetmiştir:

بزرگوار خدایا چو میهمان توام وظایف کرمت می رسد به ما هموار

تو نیز خاطر میهمان خویشتن مشکن به لطف خود، حق همسایگی فرو مگذار[347]

Yüce Allah! Ben senin misafirin olduğumdan,

Senin kereminden bize hep bir pay ulaşır.

Sen de misafirinin hatırını kırma,

Luftunla komşuluk hakkını yerde bırakma.

Divandaki 12 numaralı kasidenin son iki beyti de hemen hemen aynıdır:

بزرگوار خدایا چو میهمان توایم وظایف کرمت می رسد به ما هموار

تو نیز خاطر میهمان خویشتن مشکن به لطف خود، حق همسایگی فرو مگذار

(Dîvân, s. 48:182-183)

Yüce Allah! Biz senin misafirin olduğumuzdan,

Senin kereminden bize hep bir pay ulaşır.

Sen de misafirinin hatırını kırma,

Luftunla komşuluk hakkını yerde bırakma.

[345] Ahmed Rıza Yelemehâ, "Muarrefî-yi Çend Eşer-i Tâze-yâfte Ez Şeyḫ Âẕerî-yi İsferâyînî", s. 728.
[346] Ahmed Rıza Yelemehâ, "Muarrefî-yi Çend Eşer-i Tâze-yâfte Ez Şeyḫ Âẕerî-yi İsferâyînî", s. 728.
[347] Ahmed Rıza Yelemehâ, "Muarrefî-yi Çend Eşer-i Tâze-yâfte Ez Şeyḫ Âẕerî-yi İsferâyînî", s. 732.

Her iki manzumede de gayb âlemine yapılan uhrevi bir yolculuk anlatılmıştır. Âẕerî'nin divanındaki bir kasidenin kısaltılmış halinden ibaret olan U'rûc-i Dil'i ayrı bir eser saymak doğru değildir.

2.7. Tuğrâ-yi Hümâyûn

Devletşâh-i Semerḳandî, Şeyḫ Âẕerî'nin Tuğrâ-yi Hümâyûn adında bir eserinin olduğunu kaydetmiştir.[348] Bu eserin herhangi bir nüshasına ve muhtevasına dair bir bilgiye ulaşılamamıştır.

[348] Devletşâh-i Semerḳandî, ***Teẕḳiretu'ş-Şu'arâ***, nşr. Fâṭıme Elâḳe, s. 728.

İKİNCİ BÖLÜM

ŞEYḪ ÂẔERÎ'NİN DİVANI

1. Divanın Muhtevası ve Üslup Hususiyetleri

1.1. Divanın Muhtevası

Şeyḫ Âẕerî'nin bu tezin konusunu oluşturan divanı; Ehl-i Beyt sevgisi, tasavvufî aşk ve çeşitli irfani meseleleri ele alan kaside, gazel ve diğer biçimlerde şiirlerden müteşekkildir. Âẕerî'nin şiirleri işlenen konular bakımından üç grup altında ele alınabilir. Şairin kasideleriyle birlikte terciibent ve terkibibent beyit sayısı çok olan şiirleri ilk grubu oluşturmaktadır. Bu gruptaki şiirlerinde Âẕerî; münacat, na't, Ehl-i Beyt övgüsü ve tasavvuf-irfan eksenli mevzular üzerinde durmuştur. Ehl-i Beyt övgüsü temalı şiirlerinde en çok vasfedilen şahsiyet Hz. Ali'dir. Hz. Ali'yi Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, sekizinci imam Ali er-Rıżâ ve Şiîlerce kıyamete yakın ortaya çıkacağına inanılan Mehdi takip etmektedir. Şair, hususen Hz. Ali'nin üstün vasıfları hakkında birçok rivayete ve menkıbeye telmihte bulunmuştur. Şair, diğer Şiî imamları hakkında rivayetlere de yer vermekle birlikte bunlar Hz. Ali'nin hakkındakiler kadar çeşitli ve detaylı değildir. Âẕerî, tüm Şiî imamlarını ahlaki meziyetlerine ve manevi makamlarının yüceliğine vurgu yaparak övmüştür. Hz. Ali'yi ise Hz. Muhammed dışında diğer tüm mahlukattan daha yüce bir şahsiyet olarak tavsif etmiş; Hz. Muhammed'in Hz. Ali'ye olan üstünlüğünü vurgulamaya da itina göstermiştir. Şairin tasavvufî-irfani konulu şiirleri ise neredeyse didaktik denebilecek bir üsluptadır. Bu şiirlerde şair, tasavvufî-dini tabirleri yoğun olarak kullanmıştır ve İslam tasavvufunun temelini oluşturan bazı hususların üzerinde durmuştur. İnsanın en önemli varlık oluşu, yaşamın gayesinin şeytanla ve nefisle savaş oluşu ve tasavvufî tecrübelerin ve ilahi sırların dış dünyada değil insanın kalbinde tecelli etmesi; Âẕerî'nin bu tür şiirlerinin konusunu oluşturan fikirlerden en önemlileridir. Âẕerî'nin kasidelerinin ve diğer uzun şiirlerinin umumuna bakıldığında öne çıkan bir başka hususiyet ise Kur'an ayetlerine, hadislere ve peygamber kıssalarına yapılan telmihlerin yoğunluğudur. Bu durum Âẕerî'nin dinî konulardaki geniş bilgisini ortaya koymanın yanında şiirlerinin anlaşılması adına da bu bilgilere sahip olmayı zorunlu kılmaktadır.

Şeyḫ Âẕerî'nin şiirlerinin ikinci grubunu oluşturan gazellerinin ana konusu tasavvufî aşktır. Âşığın maşuğa duyduğu özlem, ayrılıktan duyduğu acı, maşuğun umursamazlığı ve zulmünden şikâyet etmesi, buna rağmen asla aşkından vazgeçmemesi ve kendini maşuk karşısında son derece hakir ve önemsiz görmesi şairin gazellerinde işlediği başlıca temalardır. Maşuğun güzellik unsurlarının tasviri de Âẕerî divanının gazeller bölümünde mühim bir yer tutar. Şair, klasik Fars şiirinin geleneklerine uyarak dudağın lal taşı, gözün nergis, zülfün gece karanlığı olması gibi teşbih ve istiareleri yoğun olarak kullanmıştır. Bu açıdan Şeyḫ Âẕerî, Ḥâfıẓ ve çağdaşlarının şiirlerinde en iyi örnekleri görülen Sebk-i Irakî tarzının bir temsilcisidir. Bununla beraber Âẕerî'nin gazellerinde maşuğun gerçek bir insan olduğunu düşündürecek herhangi bir işaret yoktur. Âẕerî'nin tasvir ettiği maşuk ilahi aşkın yöneldiği varlıktır. Bade ve meyhane gibi bezm âlemine dair tahayyüller ve doğrudan tasavvufî tabirleri zikretmek suretiyle irfani konularda görüşlerin beyan edilmesi Âẕerî'nin gazellerinin diğer iki temasını oluşturur. Esasen, Âẕerî'nin bütün gazelleri tasavvufî manada yorumlanmaya açık şiirlerdir. Şairin dini-tasavvufî kimliği göz önünde bulundurulduğunda bu şekilde bir yorumun gerekli olduğu belli olmaktadır.

Âẕerî'nin üçüncü grupta yer alan şiirleri kıtalar, rubailer ve müfret beyitlerdir. Bu tür şiirlerinde de şair en çok dini-tasavvufî konulardan bahsetmiştir. Ancak, diğer gruplardan farklı olarak bu grupta çağdaşı olan kişilerden bahsettiği veya gözlemlediği çeşitli tipleri hicvettiği az sayıda şiir de yer almaktadır. Şairin kendi devrine ve cemiyet yaşamına dair görüşlerini sunduğu bu şiirler her hâlükârda divanın bütünü içerisinde çok küçük bir kısmı teşkil etmektedir. Bu bakımdan Şeyḫ Âẕerî'nin divanının gündelik hayatın küçük meselelerinden ziyade ulvi aleme ait hakikatleri konu alan bir divan olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

1.2. Divanın Üslup Hususiyetleri

Şeyḫ Âẕerî'nin şiir üslubu, şairin yaşadığı 15. yüzyılda Fars şiirinde görülen değişimi aksettiren bir mahiyettedir. Bu devirde Sebk-i Irakî adı verilen şiir üslubu doruk noktasını görmüş ve duraklama safhasına girmiştir. Yenilik arayışındaki şairler ustalıklarını ortaya koymak için şiirin daha ziyade şekli yönüyle alakalı çeşitli yollara başvurmuşlardır. Mesela, edatlar veya "est" gibi yaygın fiillerden oluşan kısa ve kolay redifler yerine nesne adlarından oluşan uzun ve zor redifleri olan şiirler

söylemek 15. yüzyıl şairlerinin Fars edebiyatına getirdiği yeniliklerdendir.[349] Şeyḫ Âẕerî'nin bazı şiirlerinde "âferînîş", "âsmân", "lâle", "Ḫurâsân" ve "ḥabâb" gibi rediflerin görülmesi onun da şiirdeki yeniliklerin farkında olduğunu ve bunları benimsediğini göstermektedir. Ancak; o, bu tür denemeler yaparken şiirin manasını biçime kurban etmemiştir. Âẕerî için aslolan manadır. Bir kasidesinin ortasında kafiyeye bir elif harfi eklemesi ve bunu da bir beytinde "kafiyenin gözünün kör, mananın ise kulağının sağır olması" şeklinde gerekçelendirmesi, Âẕerî'nin şiirin şekli yönüyle uğraşmak yerine aklındaki ve gönlündeki derin manaları ifade etmeyi amaçlayan bir şair olduğunu göstermektedir.

Şeyḫ Âẕerî'nin divanında görülen şiir üslubunun diğer iki önemli hususiyeti ise nadir mazmunlara yer vermesi ve Türkçe sözcükleri yaygın olarak kullanmasıdır.

1.2.1. Nadir Mazmunlar

Sîrûs Şemîsâ Timurlular devrinde ince mazmunlar peşinde koşan ve bu yüzden şiirlerinde dil açısından zayıflıklar ortaya çıkan şairler arasında Şeyḫ Âẕerî'nin ismini de zikretmiştir.[350] Âẕerî'nin şiirlerinde yeni teşbih ve istiarelerin olduğu muhakkaktır. Ancak, Şemîsâ'nın Âẕerî'yi Fars şiirinin kaidelerini dikkate almadan orijinallik arayışına giren bir şair olarak anması gerçeği tam olarak aksettirmemektedir. Âẕerî, klasik Fars şiirinin mazmunlarına son derece hâkim bir şairdir ve yeni mazmun denemelerini yaparken bu birikimden yararlanmıştır. Nitekim, Şeyḫ Âẕerî'nin divanında geçen ve ilk bakışta çok farklı görünen kimi mazmunların benzerlerinin aslında Fars şiirinin eski üstatlarının divanlarında geçtiği gerekli tetkik yapıldığında ortaya çıkmaktadır. Söz gelimi, Âẕerî'nin yengecin yürüyüş şeklini çaresizlik ve şaşkınlık halini anlatmak için kullandığı aşağıdaki beyti yeni bir mazmun denemesi gibi görünse de aslında benzer bir ifade üç yüz yıl önce Emîr Mu'izzî'nin (ö. 1124-1127 arası) bir kasidesinde de geçmiştir. Âẕerî'nin aklın ilahi sırlar karşısındaki kifayetsizliğine temas ettiği beyti şöyledir:

ای رفته نهنگِ خرد بحرِ کمالت بر ساحلِ ادراک چو خرچنگ به پهنا

(Dîvân, s. 27:16)

Ey Sen ki akıl timsahı senin kemal denizinin
İdrak sahilinde yengeç gibi yan yan gider

[349] Ehsan Yarshater, Persian Poetry in the Timurid and Safavid Periods, s. 983-984.
[350] Sîrûs Şemîsâ, ***Seyr-i Ġazel Der Şi'r-i Fârsî,*** İntişârât-i Firdevs, Tahran, 1375, s. 148.

Mu'izzî ise Hârizmşahlar emîri Atsız b. Muhammed'in düşmanlarının kaçışını yengecin yürüyüşüne benzetmiştir:

عدو ز بیم چو خرچنگ باز پس گردد چو سرکشد علمش بر دو پیکر و خرچنگ[351]

Sancağını ikizler ve yengeç burçlarına çekince

Düşman korkudan yengeç gibi geri geri gider

Yengeç yürüyüşünün yenilgi ve kaçış ifade etmesi çok nadir bir mazmun olarak Âẕerî'den önce de Fars şiirinde mevcuttur. Âẕerî, yeni ve zayıf bir hayal üretmemiş; bilakis var olan bir hayali çok daha derin bir mana ifade etmek için değerlendirmiştir. Ayrıca Âẕerî'nin "geri geri gitmek" yerine "yan yan gitmek" tabirini kullanması daha güçlü bir ifade sağlamakta ve daha keskin bir gözlem kabiliyetine işaret etmektedir. Zira, yengeci farklı kılan hususiyeti yana doğru yürümesidir.

Kabarcık (ḥabâb) klasik Fars şiirinin ilk devirlerinde nadiren zikredilmiş bir kelimedir. Ancak, Timurlular devrinden itibaren kullanımı artmış ve Sebk-i Hindî'de çok sık kullanılan kavramlardan biri halini almıştır. Ḥâfıẓ, bir beytinde kabarcığı şekli itibarıyla göze ve geçiciliği sebebiyle "ev" olarak andığı âleme benzetmiştir:

همچون حباب دیده به روی قدح گشای وین خانه را قیاس اساس از حباب کن[352]

Gözünü kabarcık gibi kadehin yüzüne aç

Ve bu evin temelini kabarcıkla kıyasla

Kabarcık, Şeyḫ Âẕerî'nin de yeni mazmun denemelerinde sık kullandığı bir sözcüktür. Şair, aşağıdaki beytinde aşığın ayrılık acısından kanla dolmuş gözlerini kırmızı renkli şarabın üstündeki köpüklere benzetmiştir. Gözün bade köpüğü olması Ḥâfıẓ'ın şiirinde de görülen bir hayaldir. Ancak, Âẕerî aşığın kanıyla kırmızı bade arasında ikinci bir anlam bağı kurmakla bu hayali geliştirmiştir:

از میان کاسه ی خون پرده ی خونی چشم می نماید همچو از جام می گلگون حباب

(Dîvân, s. 77:166)

Kan dolu kâsenin ortasında gözün kanlı perdesi

Renkli şarap kadehindeki kabarcık gibi görünür

---

[351] Mu'izzî, ***Divân-i Emîru'ş-Şu'arâ Muhammed bin Abdulmelik Nîşâbûrî Muteḫallış be Mu'izzî***, nşr. 'Abbas-ı İḳbâl, Kitâb-furûşî-yi İslâmiyye, Tahran, 1318, s. 435.

[352] Şemseddin Muhammed Ḥâfıẓ, ***Divân-i Ḥâfıẓ,*** nşr. Ḥuseyn Ali Yûsufî, Neşr-i Rûzgâr, Tahran, 1381, s. 593.

Şeyḫ Âẕerî, âlemin kabarcık gibi geçici ve ehemmiyetsiz olması düşüncesine de divanında yer vermiştir. Şaire göre aslolan ise okyanus sembolüyle ifade edilen Yaradan'dır:

نابود و بود هر دو جهان آذری یکیست بحر محیط را چه تفاوت کند حباب

(Dîvân, s. 78:194)

Her iki âlemin varlığı ve yokluğu birdir, ey Âẕerî!

Bir kabarcık okyanus için neyi değiştirir?

Âẕerî, âlemi kabarcığa benzetirken Ḥâfıẓ'ın beytinden ilham almış olabileceği gibi okyanustaki kabarcık fikrinin kaynağının da Âẕerî'nin müridi olduğu Şâh Ni'metullâh-i Velî'nin aşağıdaki beyti olması muhtemeldir.

چیست عالم در محیط ما حباب بر سر آب آمده جام شراب[353]

Âlem nedir ki? Bizim okyanusumuzdaki köpüktür

Şarap kadehinde suyun üstüne çıkmıştır

Âẕerî'nin beytinin Ni'metullâh-i Velî'nin beytinden daha güçlü bir mana ve daha açık bir ifade ortaya koyduğu görülmektedir. Şeyḫ Âẕerî, yeni hayaller oluştururken geleneğin dışına çıkmak yerine önceki şairlerin açtığı yolda ilerleyip onların mazmunlarını geliştirme usulünü benimsemiştir. Böylece şair, geleneğe bağlı kalarak orijinalliği yakalamıştır.

Şeyḫ Âẕerî'nin divanında geçen nadir mefhumlardan birisi de "adem (yokluk) gecesidir". Ancak, kâinatın yaratılışından önceki durumu gece olarak tanımlayan ilk şair Âẕerî değildir. Emîr Ḫusrev-i Dihlevî, Maṭla'u'l-Envâr adlı mesnevisinin münacat bölümünde şu beyte yer vermiştir:

پشت فلک طوق سجود از تو یافت شام عدم صبح وجود از تو یافت[354]

Feleğin sırtı secde eğikliğini senden aldı

Adem gecesi varlık sabahını senden aldı

Şeyḫ Âẕerî ise "adem gecesi"ni humâr ve sabuh mefhumlarıyla birlikte anarak çok daha zengin bir anlam elde etmiştir:

---

[353] Ni'metullâh-i Velî, Sa'îd-i Nefîsî, ***Divân-i Şâh Ni'metullâh-i Velî bâ Muḳaddime-yi Sa'îd-i Nefîsî***, Mu'essese-yi İntişârât-i Nigâh, Tahran, 1391, s. 573.

[354] Emîr Ḫusrev-i Dihlevî, ***Ḫamse-i Emîr Ḫusrev-i Dihlevî,*** nşr. Emîr Ahmed-i Eşrefî, İntişârât-i Şaḳâyıḳ, Tahran, 1362, s. 15.

خمار شام عدم در دماغ جان ها بود که ریخت مهر تو در جام ما شراب صبوح

(Dîvân, s. 94:641)

Adem gecesinin humârı canın dimağındayken henüz,

Senin muhabbetin sabuh şarabı döktü kadehimize

Şeyḫ Âẕerî'nin divanında daha önce Fars şiirinde görülmemiş mazmunlar ortaya koyduğu da olmuştur. Mesela, Mehdî'ye hitaben söylediği aşağıdaki beyitte ahir zamanda dünyada pek çok olumsuz hadisenin gerçekleşmesini dehrin midesinin bozuk yiyeceklerle dolmasına benzetmiştir:

تو طبیب حاذقی آخر بگو تا چاره چیست دارد از ادخال فاسد معده ی دهر امتلا

(Dîvân, s. 34:97)

Sen mahir bir tabipsin, söyle çare nedir?

Dehrin midesinin bozuk gıdalarla dolmasına,

Klasik Fars şiirinin her çağında başarılı bir şair olmanın iki temel şartı eski şairlerden miras kalan şiir geleneğini en iyi şekilde bellemek ve bu geleneğin üzerine kendinden birşeyler ekleyerek daha güzel ve ince şiirler söylemek olmuştur. Gelenek ve orijinallik arasındaki ölçüyü yakalayanlar iyi şair sayılmışlardır. Şeyḫ Âẕerî de kendi çağında bu ölçüyü yakalayan şairlerden birisidir. O, şiirinde yeni anlam ve hayaller ortaya koymuş ama bunu yaparken itidal ve anlaşılırlık sınırları içerisinde hareket etmiştir.

1.2.2. Türkçe Kelimelerin Kullanımı

İran ve Orta Asya'daki İslam fetihleri sonrasında Türklerin İslam dünyasındaki etki ve rolleri hızla artmıştır. Buna bağlı olarak Türkler İran'ın siyasi, sosyal ve kültürel hayatında da mühim bir yere sahip olmuşlar ve Klasik Fars şiirinde Türklerle alakalı pek çok hususun yer alması yanında Türkçe menşeli sözcükler de Farsça şiire girmiştir. Fars şiirine Türkçe sözcüklerin girme süreci Selçuklular devrinde hızlanmış, İlhanlılar ve Timurlular devrinde ise zirveye ulaşmıştır. Şeyḫ Âẕerî'nin Türkçe sözcüklere hususi bir alaka duyduğu anlaşılmaktadır çünkü başka şairlerin eserlerinde pek görülmeyen pek çok Türkçe sözcüğe divanında yer vermiştir. Âẕerî'nin şiirlerinde geçen bazı nadir Türkçe kelimelerin örnekleri aşağıda sunulmuştur.

Mahkeme anlamındaki "yargu":

حال دل زان چشم می پوشم که مشکل می شود هر حکایت کان پیش میر یرغو می فتد

(Dîvân, s. 97:720)

Gönlün halini o gözden gizliyorum çünkü

Yargu reisinin önüne gelen her hikâye bir meseleye dönüşür

چشم تو در شهر دل شحنه ی یرغو نشاند وه که همه ملک دل در سر شلتاق شد

(Dîvân, s. 110:1069)

Senin gözün gönül şehrinde yargu şahnesini oturttu

Vah vah! Bütün gönül mülkü kavgaya kurban gitti

Tavuk anlamındaki "teḫâḳû" (takagu):

خاکستر شب بر دهن صبح بریزند کو بیضه ی زر می برد از بال تخاقو

(Kiyâyî-Restâḫîz, s. 73:7)

Gece külünü sabahın ağzına dökerler

Çünkü o, teḫâḳûnun kanadıyla altın yumurtayı taşır

Kırmızı ipek anlamındaki "terḳû" (torku):

بستند برای قدم خسرو خاور بر بام افق شکل سراپرده ی ترقو

(Dîvân, s. 62:9)

Doğunun sultanının gelişi için bağladılar,

Ufuk tavanına çadır örtüsü şeklinde torku,

Borazan ve boru anlamındaki "burgu":

آهِ سحر از نایژه ی صبح برآید پیچان به هوا چون نفس از لوله ي برغو

(Dîvân, s. 62:4)

Seherin âhı sabahın soluk borusundan çıkar havaya,

Borazan borusundan çıkan nefes misali bükülerek,

Beyin huzurunda yenilen ve herkesin payının belli olduğu yemek anlamındaki "ülüş":

عالم الش دلجوی شب بود دگر بار بستند الش میر مغول موجه ي اینجو

(Dîvân, s. 62:10)

Âlem geceyi uğurlama ülüşüne dönüştü bir kez daha,

Moğol beyleri ülüş başına oturdular incü karşısında,

Günümüz Türkçesinde daha çok ülke, vilayet anlamı öne çıkan ama aşiret ve kabile anlamlarına da gelen "il":

اتباع نفس یاغی و اولاد عقل ایل بر هر دو خیل حکم کن ار میر لشکری

(Dîvân, s. 68:34)

Nefis çetesine bağlanmışsın ama akıl aşiretinin (il) evladısın,

Eğer ordu kumandanıysan her iki orduya da hükmet,

Şair aşağıdaki beytinde ise kırmızı anlamındaki "âl" sözcüğünü, Âl-i Muhammed manasına da gelebilecek şekilde tevriyeli olarak kullanmıştır:

با رخ سرخ و ثبات قدم و راحت آل راست ماند به علی در صف هیجا لاله

(Dîvân, s. 64:37)

Yüzü kızıl, adımı sebatlı, coşkusu "al"

Dövüş saflarında aynı Ali gibidir lale

Dihḫudâ'nın Luġatnâme'de "terḳû"[355] (torku) ve "burġû"[356] (boru) sözcükleri için Şeyḫ Âẕerî'nin beyitlerini misal olarak vermesi bu sözcükleri Âẕerî dışında kullanan şairlerin çok az olduğunu düşündürmektedir. Divanındaki Türkçe kelimelerin çokluğu ve başka şairlerin kullanmadığı Türkçe kelimeleri de şiirlerine dâhil etmesi; Türkçe kelime kullanımının Şeyḫ Âẕerî'yi diğer şairlerden farklı kılan üslup hususiyetlerinden birisi olduğunu göstermektedir.

2. Şeyḫ Âẕerî Divanı'nın Nüshaları ve Neşirleri

Şeyḫ Âẕerî Divanı'nın nüshaları farklı ülkelerdeki kütüphanelerde mevcut olup üzerinde edisyon-kritik çalışmaları da yapılmıştır. Bu kısımda öncelikle Şeyḫ Âẕerî Divanı'nın nüshaları ile Âẕerî'nin şiirlerinin yer aldığı mecmualar hakkında bilgi verilecektir. Ardından, divanın neşirleri üzerinde durulacaktır. Ancak; ilk olarak, Şeyḫ Âẕerî'nin bir şiirinde divanını tahrif ettiği için tenkit ettiği Emânî adlı kişiden bahsetmek yerinde olacaktır.

2.1. Şeyḫ Âẕerî'nin Divanını Tahrif Eden Müstensih: Emânî (امانی)

El yazması halinde kayda geçirilip nesilden nesile aktarılan eserlerin müstensihler tarafından bilerek ya da yanlışlıkla değiştirilmesi tarih boyunca devam etmiş bir meseledir. Şeyḫ Âẕerî de bir şiirinde Emânî diye andığı bir şahsın divanının aslına

[355] Ali Ekber Dihḫudâ, "Terḳû" ***Luġatnâme-yi Dihḫudâ***, Cild-i Pencum, 1377, s. 6643.
[356] Ali Ekber Dihḫudâ, "Burġû" ***Luġatnâme-yi Dihḫudâ***, Cild-i Sevvum, 1377, s. 4592.

uygun omayan bir nüshasını oluşturmasından şikâyet etmiştir. Âẕerî, Emânî ve kaleme aldığı nüsha hakkında şunları söylemiştir:

دیوان بنده را که امانی سواد ساخت	تنها درو نه شعر مجرد نوشته است
بل نظم و نثر هرچه به طبعش خوش آمداست	دیوان بنده پر ز خوش آمد نوشته است
ای کاش اب و جد به سر ابجدش برند	کین خط نه بر طریقه ی ابجد نوشته است
هر جا که لفظ ید مثلا هست در سخن	دست تصرفش همه را بد نوشته است
اکنون شریک مهتر دیوان بنده اوست	زیرا که بیشتر سخن خود نوشته است

(Dîvân, s. 186:19-23)

Bendenizin divanını temize çeken Emânî
Ona sadece şiirleri yazmakla kalmadı
Bilakis, nazım ve nesirden kendine hoş gelen ne varsa
Bendenizin divanına doldurdu hoşuna nasıl gittiyse
Keşke onun yazma usulüne söz geçirmek için babasını ve ceddini çağırsalar
Zira bu hattı yazma usulüne göre yazmadı
İfadede nerede "yed" lafzı geçse
O müdahale ederek hepsini "bed" yazmıştır
Halihazırda bendenizin divanına en büyük ortak odur
Çünkü çoğunlukla kendi sözünü yazmıştır

Emânî'nin istinsah ettiği divan nüshasının günümüze ulaşıp ulaşmadığına dair kati bir bilgi yoktur. Bununla beraber, Emânî'nin tenkit edildiği şiirin nüshalarda yaygın olarak bulunması ve şair hayattayken istinsah edilmiş nüshalarda imla hataları dışında büyük farkların olmaması söz konusu tahrif edilmiş nüshanın kaybolmuş olduğunu düşündürmektedir.

2.2. Divanın Nüshaları ve Âẕerî'nin Şiirlerinin Bulunduğu Yazma Mecmualar

Şeyḫ Âẕerî Divanı'nın büyük kısmını ihtiva eden dört yazma nüsha; Danimarka Kraliyet Kütüphanesi, Kalküta Asyatik Derneği Kütüphanesi, Melik Milli Kütüphanesi ve Âsitân-ı Ḳuds-ı Rażavî Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Bu başlık altında söz konusu dört nüshanın yanında Âẕerî'nin şiirlerini ihtiva eden yedi yazma mecmua ele alınacaktır.

2.2.1. Danimarka Kraliyet Kütüphanesi Nüshası – No. 130021286584

Adı geçen kütüphanede 130021286584 barkod numarasıyla (stregkode) kayıtlı bu en eski nüsha hk. 863 tarihlidir.[357] Yûsufnejâd'ın verdiği bilgiye göre müstensih kendi ismini "Dervîş Hâce Ḥâfıẕ-ı Şîrâzî" olarak kaydetmiştir.[358] Yûsufnejâd, nüshada kullanılmış olan nesta'lik hattın estetik yönü zayıf olmakla birlikte gayet okunaklı olduğuna dikkat çekmiş; bu nüshanın yazım hatalarının azlığı ile diğer nüshalardan üstün konumda bulunduğunu ve diğer nüshalarda okunamayan birçok kelimenin anlaşılması açısından büyük değer arzettiğini vurgulamıştır.[359] Âẕerî henüz hayattayken ve şiirlerin hatasız derlenmesine itina gösterilerek yazıldığı anlaşılan nüshanın Yûsufnejâd'a göre şairin bir müridi veya muhibbi tarafından kalem alınmış tekke kaynaklı bir nüsha olması muhtemeldir.[360] Bilhassa gazeller kısmında birçok sayfası düşmüş olan Danimarka nüshasında 2477 beyit vardır.[361]

2.2.2. Hindistan Nüshası: Kalküta Asyatik Derneği Kütüphanesi - PSC-606

Yûsufnejâd'ın verdiği bilgiye göre Kalküta Asyatik Derneği Kütüphanesi'nde PSC-606 numarada kayıtlı bu nüshanın istinsah tarihi belirsizdir. Nüsha 21 cm'ye 12 cm ölçülerinde 92 varaktan oluşmaktadır ve her sayfada ortalama 15 satır vardır. Beyitler bazen tek bir satırda bazen de iki satır halinde, Yusufnejâd'ın ifadesiyle "pek güzel olmayan" bir nesta'lik hatla yazılmıştır.[362] Rutubet görmüş bazı varaklar dışında nüsha okunaklıdır ama hususen arkaik kelimelerde sıkça görülen yazım hataları ve kıtalar bölümünün başlangıcından itibaren varakların düşmüş olmasına binaen Yûsufnejâd, nüshanın keyfiyetini vasat olarak değerlendirmiştir.[363]

Yûsufnejâd ve Bihnâmfer; Hindistan ve Danimarka nüshalarını tekke kaynaklı nüshalar olarak sınıflandırmış ve bunların herhangi bir mezhebi bakış açısına tabi

---

[357] Bk. "Dîvan-i Âẕerî kayıt sayfası" ***Danimarka Kraliyet Kütüphanesi İnternet Sitesi***, (Erişim) https://soeg.kb.dk/permalink/45KBDK_KGL/1pioq0f/alma99122053903905763 , 30 Mayıs 2020.
[358] Yûsufalî Yûsufnejâd, ***Taṣḥîḥ-i Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî***, s. 15, Yûsufalî Yûsufnejâd, Muhammed Hasan Bihnâmfer, "Nusḫahâ-yi Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî ve Mu'arrefî-yi Nusḫa-yi Nev-yâfte", ***Peyâm-i Bahâristân***, Şumâre 24, 1393, s. 66.
[359] Yûsufalî Yûsufnejâd, ***Taṣḥîḥ-i Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî***, s. 15-16, Yûsufalî Yûsufnejâd, M. H. Bihnâmfer, "Nusḫahâ-yi Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî ve Mu'arrefî-yi Nusḫa-yi Nev-yâfte", s. 66.
[360] Yûsufalî Yûsufnejâd, ***Taṣḥîḥ-i Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî***, s. 15, Yûsufalî Yûsufnejâd, M. H. Bihnâmfer, "Nusḫahâ-yi Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî ve Mu'arrefî-yi Nusḫa-yi Nev-yâfte", s. 66.
[361] Yûsufalî Yûsufnejâd, ***Taṣḥîḥ-i Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî***, s. 15, Yûsufalî Yûsufnejâd, M. H. Bihnâmfer, "Nusḫahâ-yi Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî ve Mu'arrefî-yi Nusḫa-yi Nev-yâfte", s. 66.
[362] Yûsufalî Yûsufnejâd, ***Taṣḥîḥ-i Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî***, s. 20-21, Yûsufalî Yûsufnejâd, M. H. Bihnâmfer, "Nusḫahâ-yi Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî ve Mu'arrefî-yi Nusḫa-yi Nev-yâfte", s. 73.
[363] Yûsufalî Yûsufnejâd, ***Taṣḥîḥ-i Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî***, s. 20-21, Yûsufalî Yûsufnejâd, M. H. Bihnâmfer, "Nusḫahâ-yi Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî ve Mu'arrefî-yi Nusḫa-yi Nev-yâfte", s. 73.

olmaksızın şairin beyitlerini doğru kayda geçirmek amacını taşıdığı görüşünü dile getirmişlerdir.[364]

2.2.3. Melik Milli Kütüphanesi Nüshası – No. 5938

Hem Yûsufnejâd[365] hem de Kiyâyî ve Restâḫîz[366] tarafından tanıtılmış olan olan bu nüsha Melik Milli Kütüphanesi'nde 5938 numarasıyla kayıtlıdır ve Meşhed'de Âsitân-ı Ḳuds Kütüphanesi'nde de nüshanın mikrofilmi bulunmaktadır. İstinsah tarihi hk. 1073 (1662-63) olup müstensihi belli değildir. 160 varaktan oluşan yazmanın her sayfasında ortalama 15 beyit vardır. Şiirlerin arasında birer satır boşluk bırakıldığı kabul edilirse Melik Milli Kütüphanesi nüshasının 4000 küsur beyit ihtiva etmesi gerekir. Ahmed Şâhid'in bu nüshayı kaynak alarak hazırladığı divan neşrinde de 4250 beyit mevcuttur (bk. Ahmed Şâhid Neşri) Bu durumda Melik Milli Kütüphanesi Nüshası Şeyḫ Âẕerî'ye ait en çok beytin olduğu nüsha olmaktadır. Öte yandan bu nüshadan da çoğu gazeller kısmına ait 11 kadar varağın düştüğü sanılmaktadır.[367] Kasideler, gazeller ve rubailer bölümlerinde yer alan toplam dört minyatürde ise sultanların bezm meclisleri tasvir edilmiştir.[368] Ancak, bu minyatürlerin hattın üstüne yapıştırılmış olması bazı beyitleri okunmaz hale getirmiştir.[369]

Yûsufnejâd, Melik Milli Kütüphanesi nüshasının "okunaklı" olduğu kanısındadır; ancak beyitlerdeki ağır imla hataları ile bilerek yapılmış tahrifatın nüshanın değerini düşürdüğüne dikkat çekmiştir.[370] Bazı kelime ve mısraların yazımındaki ciddi ve tekrar eden yanlışlar Yûsufnejâd'a göre müstensihin itinasızlığı yanında dil ve edebiyat bilgisinin de yetersiz olduğunu, kimi beyitleri anlamadan ve şeklen istinsah ettiğini göstermektedir.[371] Melik Milli Kütüphanesi nüshasını temel alarak divanı

---

[364] Yûsufalî Yûsufnejâd, ***Taṣḥîḥ-i Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî***, s. 22, Yûsufalî Yûsufnejâd, M. H. Bihnâmfer, "Nusḫahâ-yi Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî ve Mu'arrefî-yi Nusḫa-yi Nev-yâfte", s. 73.
[365] Yûsufalî Yûsufnejâd, ***Taṣḥîḥ-i Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî***, s. 16-18, Yûsufalî Yûsufnejâd, M. H. Bihnâmfer, "Nusḫahâ-yi Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî ve Mu'arrefî-yi Nusḫa-yi Nev-yâfte", s. 67-69.
[366] Âẕerî-yi İsferâyînî, ***Dîvân-i Âẕerî***, nşr. M. Kiyâyî, S. A. Restâḫîz, s. heştâd u penc-heştâd u şiş.
[367] Yûsufalî Yûsufnejâd, ***Taṣḥîḥ-i Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî***, s. 16, Yûsufalî Yûsufnejâd, M. H. Bihnâmfer, "Nusḫahâ-yi Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî … ", s. 67.
[368] Yûsufalî Yûsufnejâd, ***Taṣḥîḥ-i Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî***, s. 17, Yûsufalî Yûsufnejâd, M. H. Bihnâmfer, "Nusḫahâ-yi Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî ve Mu'arrefî-yi Nusḫa-yi Nev-yâfte", s. 68.
[369] Yûsufalî Yûsufnejâd, "Berresî-yi İntikâdî-yi Taṣḥîḥ-i Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî", ***Peyâm-i Bahâristân***, Sayı 14, 1390, s. 301.
[370] Yûsufalî Yûsufnejâd, ***Taṣḥîḥ-i Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî***, s. 16-18, Yûsufalî Yûsufnejâd, M. H. Bihnâmfer, "Nusḫahâ-yi Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî ve Mu'arrefî-yi Nusḫa-yi Nev-yâfte", s. 67-69.
[371] Yûsufalî Yûsufnejâd, ***Taṣḥîḥ-i Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî***, s. 17-18, Yûsufalî Yûsufnejâd, M. H. Bihnâmfer, "Nusḫahâ-yi Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî ve Mu'arrefî-yi Nusḫa-yi Nev-yâfte", s. 68-69.

neşreden Kiyâyî ve Restâḫîz de söz konusu nüshada yanlış yazılmış ve okunması mümkün olmayan kelimelerin bulunduğunu ve tüm gayretlerine rağmen bunların hepsini tashih etmelerinin mümkün olmadığını belirterek Yûsufnejâd'ın tespitlerini doğrulamışlardır.[372]

Melik Milli Kütüphanesi nüshasıyla alakalı diğer bir mesele ise bilerek yapılmış ekleme ve çıkarmalardır. Müstensihin Âẕerî'nin beyitlerinden esinlenerek üretilmiş ve edebî açıdan zayıf beyitleri de zaman zaman araya kattığına dair kanaatini dile getiren Yûsufnejâd, bu duruma örnek olarak nüshanın altıncı sayfasında yer alan şu beyitleri vermiştir:

السلام ای آسمان علم لقمان حکیم ای به قرآن گفته بر احسان تو ایزد ثنا

السلام الیک یا ختم جمیع المرسلین السلام الیک یا فخر جمیع انبیاء[373]

Yukarıdaki beyitlerden ikincisi Yûsufnejâd'a göre vezinle uyumsuzdur ve müstensihin ilavesidir.

Yûsufnejâd ve Bihnâmfer; 5938 numaralı Melik Milli Kütüphanesi nüshası ile yine Melik Milli Kütüphanesi'nde yer alan 5307/16 numaralı mecmuayı resmi nüshalar grubuna dâhil etmişler ve bu grubun hususiyetini şu şekilde tarif etmişlerdir:

> *Bu tür nüshalar umumiyetle ünlü hattatlar tarafından saraylarda ya da diğer iktidar merkezlerinde kaleme alınırdı. (...) Kelimelerin kaydedilmesine dikkat etmeksizin hattatlık sanatına gösterilen hususi itina, nüshaların yazımında mezhebi inanç ve taassupların işe karıştırılması ve şaire atfedilen tüm beyitlerin gerçek olup olmadıkları göz önüne alınmadan toplanması bu nüshaların hususiyetlerindendir.* [374]

Yûsufnejâd ve Bihnâmfer'in mezhebi taassuptan kasıtları Safevî saray müstensihinin amirlerinin düşünce yapısına uymayan beyitleri atlamış olma ihtimalidir. Nitekim, Yûsufnejâd ilk üç halifeyi ismen anarak öven beyitlerin Melik Milli Kütüphanesi nüshasında olmadığını tespit etmiştir.[375] İlk üç halifeyi ismen anmadan onlarla özdeşleşmiş sıdk, adalet ve hayâ vasıflarını öven bir beytin ise nüshada yer alması

---

[372] Âẕerî-yi İsferâyînî, ***Dîvân-i Âẕerî,*** nşr. M. Kiyâyî, S. A. Restâḫîz, s. heştâd u penc-heştâd u şiş.
[373] Yûsufalî Yûsufnejâd, ***Taṣḥîḥ-i Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî***, s. 17, Yûsufalî Yûsufnejâd, M. H. Bihnâmfer, "Nusḫahâ-yi Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî ve Mu'arrefî-yi Nusḫa-yi Nev-yâfte", s. 67.
[374] Yûsufalî Yûsufnejâd, M. H. Bihnâmfer, "Nusḫahâ-yi Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî ve Mu'arrefî-yi Nusḫa-yi Nev-yâfte", s. 74.
[375] Yûsufalî Yûsufnejâd, ***Taṣḥîḥ-i Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî***, s. 9,

müstensihin gerçekten taassupla divandan beyit çıkardığını ama bu beytin üstü kapalı manasını çözemediği için nüshaya dâhil ettiğini göstermektedir (bk. Şeyḫ Âẕerî'nin Mezhebi, İlk Üç Halife).

2.2.4. Âsitân-ı Ḳuds-ı Rażavî Kütüphanesi Nüshası – No. "M47869"

Meşhed'de Âsitân-ı Ḳuds-ı Rażavî Kütüphanesi'nde bulunan bu nüsha fihristlere girmemiş ve daha önce tanıtımı yapılmamıştır. Yazmanın intinsah tarihi 10 Rebîu'l-Âḫir hk. 844 olarak kaydedilmiştir.[376] Buna göre Âsitân-ı Ḳuds-ı Rażavî Kütüphanesi nüshası Şeyḫ Âẕerî Divanı'nın en eski nüshası olmaktadır. Kütüphane internet sitesinde[377] verilen bilgilere göre hş. 1391 (2012-13) yılında Abdu's-Sâḥib-i Bîdâbâdî adında bir şahıstan satın alınmak suretiyle kütüphane koleksiyonuna dâhil edilmiştir. Varak numaralarına bakılırsa 120 varak olarak telif edilmiştir. Ancak, gazellerin olduğu kısımdaki 50, 51, 52, 53 ve 65 numaralı varaklar düştüğü için hâlihazırda 115 varaktan oluşmaktadır. Son iki varak diğerlerinden daha küçüktür ve yazmanın içine sonradan dâhil edilmiş gibi durmaktadır. Söz konusu varaklarda Sa'dî-yi Şîrâzî'ye ait 31 beyit yer almaktadır. Yazma toplamda yaklaşık 2800 beyit ihtiva etmektedir. Okunaklı bir hat ile kaleme alınmıştır. Yazmanın umumunda yazım hataları az olmakla beraber yok değildir. Söz gelimi sayfa 39b'de torku sözcüğü "يرقو" şeklinde hatalı yazılmıştır. İlk sayfada serlevha içinde "التوحيد الله تعالى" ibaresi altında yer alan kasidenin matlaı şöyledir:

آغاز سخن به که کند مردم دانا بر نام خداوند تبارک تعالی

Bu tezde Âsitân-ı Ḳuds-ı Rażavî Kütüphanesi nüshasında yer alan beyitlerden örneklerin verildiği yerlerde parantez içinde "Âsitân-ı Ḳuds" ibaresinden sonra sayfa numarası verilmek suretiyle metin içinde atıf yapılmıştır. Söz gelimi sayfa 48a'da yer alan bir beyit kullanıldığında (Âsitân-ı Ḳuds, s. 48a) biçiminde kaynak gösterilmiştir.

2.2.5. Mecmua: Melik Milli Kütüphanesi – No. 5307/16

Kiyâyî ve Restâḫîz bu yazma hakkında kısaca bilgi vermişler,[378] Yûsufnejâd ise yazmanın Şeyḫ Âẕerî ile alakalı bölümünü ayrıntılı olarak tanıtmıştır.[379] Hk. 11.

---

[376] Âẕerî-yi Ṭûsî, ***Dîvân-i Âẕerî-yi Ṭûsî***, Yz., Meşhed Âsitân-ı Ḳuds-ı Rażavî Kütüphanesi, No. 48729, s. 118a.
[377] ***Âsitân-ı Ḳuds-ı Rażavî Kütüphanesi İnternet Sitesi***, (Erişim) library.razavi.ir , 10 Aralık 2020.
[378] Âẕerî-yi İsferâyînî, ***Dîvân-i Âẕerî***, nşr. M. Kiyâyî, S. A. Restâḫîz, s. devâzdeh.
[379] Yûsufalî Yûsufnejâd, ***Taṣḥîḥ-i Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî***, s. 18-19, Yûsufalî Yûsufnejâd, M. H. Bihnâmfer, "Nusḫahâ-yi Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî ve Mu'arrefî-yi Nusḫa-yi Nev-yâfte", s. 69-71.

yüzyılda nesta'lik hat ile istinsah edilmiş ve Melik Milli Kütüphanesi'nde 5307/16 numarada kayıtlı bulunan söz konusu yazma 30 kadar divandan seçmelerin olduğu bir mecmuadır.[380] Mecmuanın Enverî'nin hayat hikayesi ve kasidelerinin yer aldığı bölümünde Âẕerî'nin 263 gazel, 3 kıta ve 4 rubaiden oluşan toplam 1292 beyti varakların haşiye kısımlarına yazılmıştır.[381] Yûsufnejâd, bu beyitlerin sarih bir yazı stiliyle kaydedildiğini ama haşiye olarak ve sıkışık yazılması sebebiyle kimi kelimeleri okumanın güç olduğunu belirtmiştir.[382] Çeşitli yazım hatalarının da görüldüğü bu nüsha seçme niteliğinde olduğu için Yûsufnejâd'a göre edisyon-kritik çalışmalarında asli nüsha olarak kullanılması mümkün değildir ve sadece diğer nüshalarda okunamayan kelimeleri anlamak için işe yaraması söz konusudur.[383]

2.2.6. Mecmua: Paris Milli Kütüphanesi - Persan 349

Ahmed Münzevî, aslı Paris'te P349 koduyla kayıtlı ve Şeyḫ Âẕerî'nin şiirlerini havi yazma bir mecmuanın mikrofilmlerinin 1313 numarasıyla Tahran Üniversitesi Kütüphanesi'nde muhafaza edildiği bilgisini vermiştir.[384] Söz konusu mikrofilme ulaşan Yûsufnejâd, mikrofilmin son kısmında Oxford Üniversitesi Bodleian Kütüphanesi'ne ait yer numarası ve bu kütüphanedeki nüshaların çoğaltılması hakkında açıklamaların yer aldığını tespit etmiştir.[385] Bu durum mezkur mikrofilmin Paris'te değil Bodleian Kütüphanesi'nde mahfuz bir yazmaya ait olduğu fikrini akla getirmektedir. Ancak, Fransa Milli Kütüphanesi internet sitesi sorgulandığında "Persan 349" kodlu bir yazmanın burada gerçekten var olduğu görülmüştür.[386] Tahran Üniversitesi'ndeki mikrofilmin sonundaki açıklamaların buraya nasıl ve niçin eklendiği bilinmemektedir ama Yûsufnejâd'ın mecmua hakkında verdiği bilgiler,

---

[380] Âẕerî-yi İsferâyînî, ***Dîvân-i Âẕerî***, nşr. M. Kiyâyî, S. A. Restâḫîz, s. 12, Yûsufalî Yûsufnejâd, ***Taṣḥîḥ-i Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî***, s. 18, Yûsufalî Yûsufnejâd, M. H. Bihnâmfer, "Nusḫahâ-yi Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî ve Mu'arrefî-yi Nusḫa-yi Nev-yâfte", s. 70.

[381] Yûsufalî Yûsufnejâd, ***Taṣḥîḥ-i Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî***, s. 18, Yûsufalî Yûsufnejâd, M. H. Bihnâmfer, "Nusḫahâ-yi Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî ve Mu'arrefî-yi Nusḫa-yi Nev-yâfte", s. 70.

[382] Yûsufalî Yûsufnejâd, ***Taṣḥîḥ-i Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî***, s. 18, Yûsufalî Yûsufnejâd, M. H. Bihnâmfer, "Nusḫahâ-yi Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî ve Mu'arrefî-yi Nusḫa-yi Nev-yâfte", s. 70.

[383] Yûsufalî Yûsufnejâd, ***Taṣḥîḥ-i Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî***, s. 19, Yûsufalî Yûsufnejâd, M. H. Bihnâmfer, "Nusḫahâ-yi Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî ve Mu'arrefî-yi Nusḫa-yi Nev-yâfte", s. 71.

[384] Ahmed Münzevî, ***Fihrist-i Nusḫahâ-yi Ḫaṭṭî-yi Fârsî***, Cilt 3, Müessese-yi Ferhengî-yi Mınṭıḳaî, Tahran, 1350, s. 2207. Münzevî, yazmanın Paris'te hangi kütüphanede olduğuna dair bir bilgi vermemiştir**.**

[385] Yûsufalî Yûsufnejâd, ***Taṣḥîḥ-i Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî***, s. 19, Yûsufalî Yûsufnejâd, M. H. Bihnâmfer, "Nusḫahâ-yi Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî ve Mu'arrefî-yi Nusḫa-yi Nev-yâfte", s. 71.

[386] Persan 349 adlı yazmanın kayıt bilgileri için bk. "Persan 349 kayıt sayfası" ***Fransa Milli Kütüphanesi İnternet Sitesi***, (Erişim) archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc1015683/cN10149 , 10 Ekim 2020.

Fransa Milli Kütüphanesi'ndeki yazmanın[387] muhtevasıyla örtüşmekte olup 1313 numaralı mikrofilmin Persan 349 adlı yazmaya ait olduğunu ispat etmektedir.

Paris mecmuasında Şeyḫ Âẕerî'ye ayrılan bölüm 153 numaralı varağın arka yüzünden başlamakta ve 180 numaralı varağın arka yüzünde bitmektedir. Bu bölümde 1 kaside, 88 gazel, 1 mukatta ve 6 rubai olmak üzere 490 kadar beyit vardır.[388] Her sayfada on bir satır vardır. Şiirler, bir satıra iki beyit gelecek şekilde yazılmış olup kasidenin ve gazellerden çoğunun maktaı iki satıra yazılmıştır. Bölümün başında bir serlevha içinde "شیخ آذری فرماید" ibaresi yazılıdır. Ardından Âẕerî'nin bir kasidesi verilmiş olup matlaı şöyledir:

ای برون از عقل ما عشق ترا رایی دگر گفتگوی ما همه جایی و تو جای دگر[389]

Bölümün sonunda ise şu tarih kaydı yer almaktadır:

تمت الکتاب بعون الله الملک الوهاب فی یوم الجمعه رجب المرجب سنه اثنین و تسعمائة[390]

Şeyḫ Âẕerî, yukarıdaki kayıtta belirtilen hk. 902 yılından yaklaşık 30 yıl önce vefat ettiğine göre bu kayıt istinsah tarihi olarak kabul edilmelidir. Münzevî de Paris mecmuasının istinsah tarihi olarak hk. 902 yılını vermiştir.[391] Hk. 902'nin Recep ayı 1497 yılının Mart ve Nisan aylarına denk gelmektedir.

Paris mecmuası nesta'lik tarzında gayet okunaklı bir yazıyla istinsah edilmiştir. Yûsufnejâd, bazı basit yazım hatalarına dikkat çekmiştir[392] ama bunlar beyitlerin anlaşılmasını engelleyecek mahiyette değildir.

2.2.7. Mecmua: Paris Milli Kütüphanesi - Persan 368

Fransa Milli Kütüphanesi'nde "Persan 368" koduyla kayıtlı bir yazmada da Şeyḫ Âẕerî'ye ait bir kaside ve bir gazel bulunmaktadır.[393] Mezkûr yazma; Farsça mensur

---

[387] ***Persan 349 Recueil de Textes Poétiques***, Yz., Fransa Milli Kütüphanesi, Persan 349, s. 153b-180b.

[388] Yûsufnejâd'ın verdiği 597 beyit sayısının doğru olması mümkün değildir. Bk. Yûsufalî Yûsufnejâd, ***Taṣḥîḥ-i Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî***, s. 19.

[389] ***Persan 349 Recueil de Textes Poétiques,*** s. 153b.

[390] ***Persan 349 Recueil de Textes Poétiques***, s. 180b, Yûsufalî Yûsufnejâd, ***Taṣḥîḥ-i Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî***, s. 19, Yûsufalî Yûsufnejâd, M. H. Bihnâmfer, "Nusḫahâ-yi Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî ve Mu'arrefî-yi Nusḫa-yi Nev-yâfte", s. 71.

[391] Ahmed Münzevî, ***Fihrist-i Nusḫahâ-yi Ḫaṭṭî-yi Fârsî***, Cilt 3, s. 2207.

[392] Yûsufalî Yûsufnejâd, ***Taṣḥîḥ-i Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî***, s. 19-20, Yûsufalî Yûsufnejâd, M. H. Bihnâmfer, "Nusḫahâ-yi Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî ve Mu'arrefî-yi Nusḫa-yi Nev-yâfte", s. 72.

[393] Persan 368 adlı yazmanın kayıt bilgileri için bk. "Persan 368 kayıt sayfası" ***Fransa Milli Kütüphanesi İnternet Sitesi***, (Erişim) archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc101590m/cN10242 , 10 Ekim 2020.

ve manzum eserlerden seçmeler ihtiva eden, 203 varaktan müteşekkil bir mecmuadır. 182 numaralı varağın arka yüzünde en üst satırda "فی نعت امیر المؤمنین علیه السلام" ibaresinin yanında okunmayan bir sözcük ve silik şekilde "آذری" yazılmıştır. İbarenin altında, Şeyḫ Âẕerî'nin Hz. Ali'yi methettiği bir kaside yer almaktadır ve matlaı şöyledir:

منت خدایرا که مطیع پیمبرم فرمان بر قضای خداوند اکبرم[394]

Kaside, 184 numaralı varağın arka yüzünde bitmektedir ve 64 beyittir. Kasidenin altında aynı sayfada yan yazılmış olarak "شیخ آذری فرماید" ibaresini müteakip Âẕerî'nin 5 beyitlik bir gazeli kaydedilmiş olup aşağıda verilen matla ile başlamıştır:

جو باده نوشم و خودرا گناه کار شناسم به از صلاح که خودرا بزرگوار شناسم[395]

Âẕerî'nin şiirlerine ayrılmış bölüm 184. varakta bitmekte ve sonraki sayfalarda başka şahsiyetlerin eserleri bulunmaktadır.

Francis Richard, Persan 368 kodlu mecmuanın bütününde el yazısının aynı olduğuna dikkat çekmiş ve yazmanın tek bir mütensihin eseri olduğu kanısını dile getirmiştir.[396] 154 numaralı varağın arka yüzüne müntensih 5 Cemâziyelâhir 889 (30 Haziran 1484) tarihini düşmüş ve kendi adını Ḥuseyn Rızâî b. Ali Sûfî-yi Esterâbâdî-yi Şi'rbâf olarak kaydetmiştir.[397] 83 numaralı varağın ön yüzüne tarih olarak düşülmüş hk. 809 yılı[398] ise müstensihin dikkatsizliğinin neticesi olmalıdır.

Persan 368 kodlu mecmua Şeyḫ Âẕerî'nin şiirlerine yer veren nispeten eski yazmalardan birisidir ama şairin sadece iki şiirini ihtiva etmesi ve el yazısının yer yer okunaksız olması yüzünden önemi sınırlıdır. Bu mecmua bugüne kadar Âẕerî hakkındaki araştırmalarda kullanılmamıştır. Francis Richard, Persan 368'daki Âẕerî'ye ait kasidenin Fransa Milli Kütüphanesi'ndeki "Supplément Persan 809" kodlu bir başka yazmada da bulunduğunu kaydetmiştir.[399]

---

[394] ***Persan 368 Recueil d'Ouvrages en Prose et en Vers,*** Yz., Fransa Milli Kütüphanesi, Persan 368, s. 182b.
[395] ***Persan 368 Recueil d'Ouvrages en Prose et en Vers***, s. 184b.
[396] Francis Richard, ***Catalogue des Manuscrits Persans I: Ancien Fonds***, Bibliothèque Nationale, Paris, 1989, s. 373.
[397] ***Persan 368 Recueil d'Ouvrages en Prose et en Vers***, s. 154b, Francis Richard, ***Catalogue des Manuscrits Persans I: Ancien Fonds***, s. 373.
[398] ***Persan 368 Recueil d'Ouvrages en Prose et en Vers***, s. 83a,
[399] Francis Richard, ***Catalogue des Manuscrits Persans I: Ancien Fonds***, s. 373.

2.2.8. Mecmua: Bodleian Kütüphanesi - MS. Elliott 329

Oxford Üniversitesi Bodleian Kütüphanesi'nde "MS. Elliott 329" koduyla kayıtlı yazma mecmua, Şeyḫ Âẕerî ile birlikte yedi farklı şairin seçme şiirlerini ihtiva etmektedir.[400] Toplam 138 varaktan oluşan mecmuanın intinsah tarihi belirsizdir. Bu yazmanın Tahran Üniversitesi'nde 874 numarasıyla muhafaza edilen mikrofilmlerini inceleyen Yûsufnejâd, müstensihin kullandığı nesta'lik yazı stilinin gelişmişliğine binaen mecmuanın hk. 10. veya 11. yüzyıla ait olması gerektiği sonucuna varmıştır.[401] 101. varağın arka yüzünden başlayıp 124. varağın ön yüzünde sona eren kısım Âẕerî'nin seçme gazellerine ayrılmıştır[402] ve Yûsufnejâd'a göre bunların miktarı 581 beyittir.[403] Müstensihin şiirleri okunaklı bir yazıyla ve kelimeleri doğru kaydetmeye itina göstererek kaleme almış olduğuna dikkat çeken Yûsufnejâd, söz konusu mecmuanın Âẕerî'nin divanındaki anlaşılamayan bazı beyitlerin tashihi için faydalı olduğunu belirtmiştir.[404]

Kiyâyî ve Restâḫîz de kendi divan neşirlerinde Bodleian Kütüphanesi'ndeki "Eliott 47" kodlu bir mecmuadan faydalandıklarını ifade etmişler ve bu mecmuaya dair Münzevî'den naklettikleri bilgileri vermişlerdir.[405] Oysa Bodleian Kütüphanesi kayıtlarında[406] ve kütüphanedeki Farsça yazmaların kataloğunda[407] "MS. Elliott 47" kodlu yazmanın aslında Âẕerî'nin Ġarâibu'd-Dunyâ adlı mesnevisinin bir nüshası olduğu belirtilmektedir. Yazmanın Tahran Üniversitesi'ndeki mikrofilmini inceleyen Yûsufnejâd, bunun Âẕerî'ye ait mesnevinin bir nüshası olduğunu teyit etmiştir.[408] Kiyâyî ve Restâḫîz'in hazırladığı divan neşrinin nüsha farkları bölümündeki

---

[400] MS. Elliott 329 kodlu yazmanın kayıt bilgileri için bk. "MS. Elliott 329 (Bodleian Library, Oxford University)" ***Fihrist İnternet Sitesi***, (Erişim) fihrist.org.uk/catalog/manuscript_12873 , 18 Ekim 2020.
[401] Yûsufalî Yûsufnejâd, ***Taṣḥîḥ-i Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî***, s. 20, Yûsufalî Yûsufnejâd, M. H. Bihnâmfer, "Nusḫahâ-yi Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî ve Mu'arrefî-yi Nusḫa-yi Nev-yâfte", s. 72. Yûsufnejâd, tezinin ileriki bölümlerinde Bodleian mecmuasını "Londra Nüshası" adıyla anmıştır. Bu yazarın bir hatasından kaynaklanmış olmalıdır çünkü Bodleian Kütüphanesi Oxford'dadır.
[402] "MS. Elliott 329 (Bodleian Library, Oxford University)" ***Fihrist İnternet Sitesi***, (Erişim) fihrist.org.uk/catalog/manuscript_12873 , 18 Ekim 2020.
[403] Yûsufalî Yûsufnejâd, ***Taṣḥîḥ-i Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî***, s. 20, Yûsufalî Yûsufnejâd, M. H. Bihnâmfer, "Nusḫahâ-yi Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî ve Mu'arrefî-yi Nusḫa-yi Nev-yâfte", s. 72.
[404] Yûsufalî Yûsufnejâd, ***Taṣḥîḥ-i Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî***, s. 20, Yûsufalî Yûsufnejâd, M. H. Bihnâmfer, "Nusḫahâ-yi Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî ve Mu'arrefî-yi Nusḫa-yi Nev-yâfte", s. 72.
[405] Âẕerî-yi İsferâyînî, ***Dîvân-i Âẕerî***, nşr. M. Kiyâyî, S. A. Restâḫîz, s. devâzdeh. Ahmed Münzevî, ***Fihrist-i Nusḫahâ-yi Ḫaṭṭî-yi Fârsî***, Cilt 3, s. 2207.
[406] MS. Elliott 47 kodlu yazmanın kayıt bilgileri için bk. "MS. Elliott 47 (Bodleian Library, Oxford University)" ***Fihrist İnternet Sitesi***, (Erişim) https://www.fihrist.org.uk/catalog/manuscript_10936 , 18 Ekim 2020.
[407] Eduard Sachau, Hermann Ethé, ***Catalogue of the Turkish, Persian, Hindûstânî, and Pushtû Manuscripts in the Bodleian Library: Part I the Persian Manuscripts***, s. 402.
[408] Yûsufalî Yûsufnejâd, "Berresî-yi İntikâdî-yi Taṣḥîḥ-i Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî", s. 299-300.

açıklamalar yetersiz olduğu için "MS. Elliott 47" kodlu nüshayı divanın tashihinde nasıl kullandıkları anlaşılamamıştır.

2.2.9. Mecmua: İran Meclis Kütüphanesi – No. "S 517"

Kiyâyî ve Restâḫîz bu yazmanın Teẕkire-yi Abdullatîf-i Bîrcendî olarak da bilindiğini, nazım ve nesirden oluşan 272 varaklık bir mecmua olduğunu ve kütüphanede 517 numarayla muhafaza edildiğini belirtmekle yetinmişler;[409] Âẕerî'nin kaç beytini ihtiva ettiği ve değeri hakkında bir bilgi vermemişlerdir. Meclis Kütüphanesi internet sitesi sorgulandığında ise yazma hakkında daha detaylı bilgilere ulaşılmış[410] ve yazmanın fotoğraflarını görüntülemek mümkün olmuştur. "Cong-i Naẓm û Neṣr" adıyla kayıtlı mecmuanın yer numarası (شماره بازیابی) "S 517" olup Abdullatîf-i Bîrcendî tarafından hk. 10. yüzyıl başlarında derlendiği tahmin edilmektedir.

İran Meclis Kütüphanesi mecmuası tevhid, münâcât, na't, Ehl-i Beyt ve Şiî imamlarının övgüsünü konu edinen toplam 13 baptan oluşmaktadır. Her bap, kendi konusuyla alakalı farklı şairlere ait ve çeşitli türlerde şiirler ihtiva etmektedir. Eserin muhtevası ekseriyetle seçme şiirlerden ibarettir ve içerisinde sadece az bir miktar nesir bulunmaktadır. Her sayfa 25 satır ve 4 sütun olacak şekilde düzenlenmiştir. Kaside gibi aralıksız yazılan uzun şiirlerin olduğu kısımlarda sayfa başına 50 beyit düşerken gazel gibi aralıklarla yazılan kısa şiirlerin yer aldığı sayfalarda 40-45 beyit bulunmaktadır. Az sayıda sayfa ciddi zarar görmüş ve büyük ölçüde okunmaz hale gelmiştir. Birçok sayfanın ise kirlenme yüzünden okunurluğu azalmıştır. İncelememiz sonucunda mecmuada Âẕerî'ye atfedilen şiirlerin toplamda yaklaşık 400 beyit olduğu tespit edilmiştir.

İran Meclis Kütüphanesi mecmuasının 145b ve 146a sayfalarında vasıta beyti dâhil dörder beyitlik on üç haneden oluşan ve Şeyḫ Âẕerî'ye atfedilen bir terciibent şu başlık altında kaydedilmiştir:

و ایضا فی مناقب سلطان خراسان الیه السلام من کلام آذری[411]

(Bu) da Horasan Sultanı'nın menkıbeleri hakkında (olup) Âẕerî'nin sözündendir.

---

[409] Âẕerî-yi İsferâyînî, ***Dîvân-i Âẕerî***, nşr. M. Kiyâyî, S. A. Restâḫîz, s. devâzdeh.
[410] Bk. "Dijital Kütüphane Anasayfası" ***İran Meclis Kütüphanesi İnternet Sitesi***, (Erişim) dlib.ical.ir , 4 Aralık 2020.
[411] ***Cong-i Naẓm û Neṣr***, Yz., İran Meclis Kütüphanesi, No. 517, s. 145b.

Terciibendin tekrar eden vasıta beyti şöyledir:

یک طواف مرقد سلطان علی موسا رضا هست چون هفتاد حج از قول پاک مصطفا

Sultan Ali-yi Musa Rıza'nın kabrini bir (kez) tavaf (etmek),

Mustafa'nın pak sözüne göre yetmiş hac gibidir,

Şiî imamı Ali er-Rıżâ'yı öven söz konusu terciibent, görüldüğü kadarıyla sadece bu mecmuada olup divan neşirlerine de girmemiştir. Terciibendin muhtevası Şeyḫ Âẕerî'nin düşünce yapısına uygun gözükmektedir. Nitekim, yukarıdaki vasıta beytine çok benzeyen bir beyit Şeyḫ Âẕerî'nin bir kasidesinde geçmiştir (bk. Ali er-Rıżâ). Ancak, başka nüshalarda olmaması bakımından mezkûr terciibentin gerçekten Âẕerî'ye ait olup olmadığı hususunda kati bir sonuca varmak şu safhada olası değildir.

2.2.10. Mecmua: İran Meclis Kütüphanesi – No. "S 530"

Kiyâyî ve Restâḫîz bu yazmanın kütüphanede 530 numarayla kayıtlı olduğunu belirtmişler ve yazma hakkında başka bir bilgi vermemişlerdir.[412] Meclis Kütüphanesi internet sitesi sorgulandığında hk. 9. yüzyılda istinsah edilmiş ve 258 varaktan oluşan söz konusu yazmanın adının Mecma'u'ş-Şuarâ, yer numarasının ise (شماره بازیابی) "S 530" olduğu görülmüştür.[413] Birçok şairin şiirlerinden seçmelerin bulunduğu mecmuanın her sayfasında 4 sütun halinde 25 satır vardır. Kütüphane internet sitesinde yazmanın düşük çözünürlüklü görüntüleri kullanıma sunulmuştur ama yazıların küçüklüğü sebebiyle görüntülerdeki beyitlerin okunaklılığı sınırlıdır.

Mecma'u'ş-Şuarâ adlı yazmayı incelememiz neticesinde çeşitli sayfalara dağınık halde Âẕerî'ye ait toplam 236 beyitlik şiir ihtiva ettiği tespit edilmiştir.

2.2.11. Mecmua: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi – FY 210/2

İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde FY 210 numarayla kayıtlı ve Ahmet Ateş tarafından[414] tanıtılmış olan yazma mecmuanın 54b-71a aralığındaki sayfalarında Şeyḫ Âẕerî'nin şiirleri yer almaktadır. İlgili bölümün istinsah tarihi 10 Şaban hk. 844 olarak belirtilmiştir.[415] Kasideler, gazeller ve az sayıda rubaiden oluşan toplamda 440

[412] Âẕerî-yi İsferâyînî, ***Dîvân-i Âẕerî***, nşr. M. Kiyâyî, S. A. Restâḫîz, s. devâzdeh.
[413] Bk. "Dijital Kütüphane Anasayfası" ***İran Meclis Kütüphanesi İnternet Sitesi***, (Erişim) dlib.ical.ir , 4 Aralık 2020.
[414] Ahmed Ateş, ***İstanbul Kütüphanelerinde Farsça Manzum Eserler I***, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1968, s. 367-368.
[415] Âẕerî-yi Ṭûsî, ***Dîvân-i Âẕerî***, Yz., İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, FY 210, s. 118a.

kadar beyit ihtiva etmektedir. Okunaklı bir hatla yazılmıştır ve herhangi bir ciddi yazım hatası göze çarpmamaktadır.

Bu tezde İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi mecmuasında yer alan beyitlerden örneklerin verildiği yerlerde parantez içinde "İÜ" ibaresinden sonra sayfa numarası verilmek suretiyle metin içinde atıf yapılmıştır. Söz gelimi sayfa 66b'de yer alan bir beyit kullanıldığında (İÜ, s. 66b) biçiminde kaynak gösterilmiştir.

2.3. Şeyḫ Âẕerî Divanı'nın Neşirleri

Şeyḫ Âẕerî'nin divanı üzerine yapılan akademik çalışmalar yakın zamanda başlamıştır. Şairin divanı iki defa kitap olarak neşredilmiştir;[416] ancak, söz konusu iki neşir ilmî usullere tam olarak riayet edilmemesi ve birçok şiirin eksik ya da hatalı kaydedilmiş olması yüzünden Âẕerî'nin edebî şahsiyetinin ve düşünce dünyasının tam olarak anlaşılması hususundaki ihtiyaca yanıt verecek nitelikte değildir. Hâlihazırda, Şeyḫ Âẕerî'nin divanının çeşitli yönleriyle incelenmesine doğru şekilde kaynaklık edebilecek yegâne edisyon-kritik çalışması Yûsufalî Yûsufnejâd'ın hazırladığı basılmamış doktora tezidir.[417] Bu bölümde Âẕerî'nin divanının mevcut iki baskısı ve bir metin neşri çalışması incelenerek bunların ilmî çalışmalara kaynak teşkil etme açısından yeterlilikleri değerlendirilecektir.

2.3.1. Ahmed Şâhid Neşri

Divanı ilk olarak hş. 1389 (2010) yılı yaz aylarında Ahmed Şâhid, neşretmiştir.[418] İsferâyîn'de İntişârât-i Âstoîn adlı yayınevi tarafından kitap olarak basılan bu neşir toplam 232 sayfadır. Kitabın başında Prof. Seyyid Hasan Emîn tarafından kaleme alınmış Âẕerî'nin hayatı ve eserleri üzerinde duran 9 sayfalık bir önsöz vardır. Ardından Ahmed Şâhid'in bir başka kitabından alıntı olduğu belirtilmiş olan; yine şairin hayatı, eserleri ve seçme şiirlerini ele alan 29 sayfalık bir giriş bölümü mevcuttur. Kitabın geri kalan yaklaşık 190 sayfalık kısmında ise Şeyḫ Âẕerî'nin şiirleri yer almaktadır. Divan neşrinin kaç beyit ihtiva ettiği noktasında kitapta herhangi bir bilgi verilmemiştir ama inceleme neticesinde 4250 civarında beyitten oluştuğu tespit edilmiştir.

---

[416] Âẕerî-yi İsferâyînî, ***Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî***, nşr. Ahmed Şâhid, İntişârât-i Âstoîn, İsferâyîn, 1389, Âẕerî-yi İsferâyînî, ***Dîvân-i Âẕerî***, nşr. M. Kiyâyî, S. A. Restâḫîz.
[417] Yûsufalî Yûsufnejâd, ***Taṣḥîḥ-i Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî***.
[418] Âẕerî-yi İsferâyînî, ***Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî***, nşr. Ahmed Şâhid, İntişârât-i Âstoîn, İsferâyîn, 1389.

Ahmed Şâhid'in Şeyḫ Âẕerî'nin divanı, edisyon kritik şartlarını haiz ilmî bir çalışma değildir ve ciddi eksikler barındırmaktadır. Öncelikle, gerek Prof. Seyyid Hasan Emîn'e ait olan önsözde gerek kitabın geri kalanında çalışmanın amacı ve metodu; kullanılan nüshalar veya çalışma esnasında karşılaşılan güçlükler hakkında hiçbir bilgi veya açıklama verilmemiştir. Şeyḫ Âẕerî Divanı'nın farklı nüshalarına ulaşılmadığı ve tek bir yazmadan yararlanıldığı anlaşılmaktadır. Naşir, hangi nüshayı kullandığını belirtmemiştir ve tabiatıyla nüsha farklarının verilmesi söz konusu değildir. Yûsufnejâd ve Bihnâmfer'e göre Ahmed Şâhid neşrinde kullanılan yazma yukarıda ele alınan 5938 numaralı Melik Milli Kütüphanesi nüshasıdır.[419] Ancak, Şâhid'in kitabını tek bir nüshanın neşri olarak dahi başarılı bir çalışma saymak olası değildir. Zira, divan neşrinin metni bazı beyitlerin anlaşılmasını imkânsız kılacak ölçüde hatalarla doludur. Tüm hatalı beyitleri burada göstermek söz konusu olmamakla beraber örnek teşkil edecek birkaç beytin sunulması Ahmed Şâhid neşrinin niteliği hakkında fikir verecektir. Söz gelimi, Âẕerî divanındaki ilk kasidede geçen iki beytin Yûsufalî Yûsufnejâd tarafından tashih edilmiş biçimi şöyledir:

یارب به حق حرمت ذریت یعقوب　　وانگه به حق عفت راحیل و بولیا
آن سلک نبوت که ز راحیل وز بولیاست　　وانگاه به سلکی که بُد از بلهه و زلفا

(Dîvân, s. 28:64-65)

Ya Rab, Yakup'un zürriyeti hakkı hürmetine
Ve sonra Râḥîl ile Bûliyâ'nın iffeti hakkı için
Râḥîl ile Bûliyâ'dan yürüyen o nübüvvet soyu
Ve sonra Bilhe ve Zilfâ'dan yürüyen soy için

Yukarıdaki beyitlerde anılan Hz. Yakup'un eşleri ve cariyelerinin adları Şâhid neşrinde yanlış yazıldığı için beyitler tamamen anlamsız hale gelmiştir:

یارب به حق حرمت ذریت یعقوب　　وانگه به حق عفت راحیل و **لولیا**
آن سلک نبوت که **زرامیل** وز **زولیاست**　　وانگاه بسلکی که بُد از **همه رلفا**[420]

Âẕerî'nin ikinci kasidesinde geçen bir beytin doğru biçimi şudur:

بسان ابر گهر می فشاند لیک چه ابر　　که ابر از آتش او دوده ایست مستعلا

(Dîvân, s. 29:17)

[419] Yûsufalî Yûsufnejâd, M. H. Bihnâmfer, "Nusḫahâ-yi Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî ve Mu'arrefî-yi Nusḫa-yi Nev-yâfte", s. 74.
[420] Âẕerî-yi İsferâyînî, ***Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî***, nşr. Ahmed Şâhid, s. 46.

Bulut misali inci yağdırıyor ama ne bulut!

Bulut aslında onun ateşinden yükselen isten ibarettir

Beytin Şâhid neşrindeki biçimi ise naşirin kelimeleri anlamadan şeklen kopyaladığı izlenimini vermektedir:

بسان ابر گهر می فشاند لیک **چو** ابر که **ابرار اتش** او دوده ایست مستعلا[421]

2.3.2. Kiyâyî-Restâḫîz Neşri

Muḥsin Kiyâyî ve Seyyid ‘Abbâs Restâḫîz’in hazırladığı Şeyḫ Âẕerî Divanı neşri Hş. 1389 (2010-2011) yılı içerisinde İran Meclis Kütüphanesi tarafından basılmıştır.[422] Hş. 1390 yılında ikinci baskısı yapılan ve 572 sayfadan müteşekkil bu kitabın başında Âẕerî’nin hayatı, eserleri ve şiirinin bazı yönlerini ele alan 86 sayfalık bir giriş bölümü vardır.

Kiyâyî-Restâḫîz neşrinin giriş bölümünü takip eden 316 sayfalık kısmında Şeyḫ Âẕerî’nin divan metni bulunmaktadır. Neşirde 35 kaside, 469 gazel, 3 terkibibent, 1 terciibent, 42 kıta, 75 rubai ve 12 müfret beyit olmak üzere toplam 4854 beyit mevcuttur.[423] Rubailerden 52 tanesinin aslında Âẕerî’ye ait olmadığının naşirlerce açıkça ifade edildiği[424] ve müfret beyitlerden birinin aynı neşirde bir gazelin matlaı olarak tekrar geçtiği[425] dikkate alındığında Kiyâyî-Restâḫîz neşrinin aslında Âẕerî’nin 4749 beytini havi olduğu ortaya çıkmaktadır.

Kiyâyî-Restâḫîz neşrinin son kısmında nüsha farklarının verildiği 90 sayfalık bir bölüm ve ardından yaklaşık 70 sayfa boyunca lügatçe, indeks ve çeşitli açıklamalar yer almaktadır. Naşirlerin nüsha farklarına dair yaptıkları açıklamalar detaylıdır ama kullanılan formatın ve nüshaları ifade eden harflerin şiirden şiire değişmiş olması söz konusu açıklamaların anlaşılmasını zorlaştırmakta ve neşrin akademik standartların altında bir görünüm arzetmesine yol açmaktadır. Üstelik nüsha farkları verilirken şiir veya sayfa numarasına dayalı belli bir sıralama takip edilmemiş; bilgiler adeta rastgele derlenmiş notlar halinde sunulmuştur. Dahası naşirler nüshaları da farklı yerlerde farklı isimlerle anmışlar, hatta kimi zaman nüshalara “عکس”[426] gibi

[421] Âẕerî-yi İsferâyînî, ***Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî***, nşr. Ahmed Şâhid, s. 49.
[422] Âẕerî-yi İsferâyînî, ***Dîvân-i Âẕerî***, nşr. M. Kiyâyî, S. A. Restâḫîz.
[423] Âẕerî-yi İsferâyînî, ***Dîvân-i Âẕerî***, nşr. M. Kiyâyî, S. A. Restâḫîz, s. şest u nuh.
[424] Âẕerî-yi İsferâyînî, ***Dîvân-i Âẕerî***, nşr. M. Kiyâyî, S. A. Restâḫîz, s. 306.
[425] Yûsufalî Yûsufnejâd, “Berresî-yi İntikâdî-yi Taṣḥîḥ-i Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî”, s. 312-313.
[426] Bk. Âẕerî-yi İsferâyînî, ***Dîvân-i Âẕerî***, nşr. M. Kiyâyî, S. A. Restâḫîz, s. 350.

anlaşılması imkansız isimler vermişlerdir. Bir kasidenin kaynağı olarak ise kitabın başındaki nüshalar listesinde bulunmayan Seyyid Ahmed Behiştî-yi Şîrâzî adında bir şahsa ait olduğunu belirttikleri farklı bir yazmayı göstermişlerdir.[427] Nüsha listesinde yer verdikleri Bodleian kütüphanesinde kayıtlı MS. Elliott 47 kodlu nüshayı ise şiirlerden herhangi birinin nüsha farklarında zikretmemişlerdir.

Kiyâyî ve Restâḫîz tarafından hazırlanan Şeyḫ Âẕerî Divanı neşri edisyon kritik niteliğinde bir çalışmadır; zira orijinal metni yeniden oluşturmak amacıyla farklı nüshalar mukayese edilmiş ve aradaki farklar kaydedilmiştir. Bununla beraber, mezkûr neşir ilmî metod açısından kayda değer eksikler ihtiva etmektedir. Kiyâyî-Restâḫîz neşrinin en önemli zayıf yönü kullanılan nüshaların sayısı ve niteliğidir. Kitabın giriş bölümünde söz konusu nüshaların tanıtımına sadece bir sayfa ayrılmış olup burada şu yazmalar zikredilmiştir:

1-) Melik Milli Kütüphanesi Nüshası – No. 5938

2-) Melik Milli Kütüphanesi Mecmuası – No. 5307/16

3-) İran Meclis Kütüphanesi Mecmuası – No. “S 517”

4-) İran Meclis Kütüphanesi Mecmuası – No. “S 530”

5-) Bodleian Kütüphanesi Nüshası - MS. Elliott 47

Naşirlerin kullandığı yazmalardan sadece 5938 numaralı Melik Milli Kütüphanesi nüshası Şeyḫ Âẕerî Divanı’nın tamamını kapsamaktadır. 5307/16 numaralı Melik Milli Kütüphanesi mecmuası ise 1292 beyit ihtiva etmektedir. En çok beytin bulunduğu bu iki yazma 11. yüzyıla ait olup Âẕerî’nin şiirlerini içine alan diğer yazmalara nazaran yenidirler. 9 yüzyılda ve 10. Yüzyılın başında istinsah edilmiş olan İran Meclis Kütüphanesi mecmuaları ise eski olmakla birlikte şairin sadece birkaç yüz beytini barındırmaktadırlar. MS. Elliott 47 kodlu yazma ise Âẕerî’nin divanının değil, Ġarâibu’d-Dunyâ adlı manzum eserinin nüshasıdır. Divanın büyük kısmını ihtiva eden Hindistan nüshası ve henüz şair hayattayken kaleme alınmış Danimarka nüshası neşre dâhil edilmemiştir. Kitabın giriş bölümünü yazan Muḥsin Kiyâyî, mezkûr nüshaların varlığından haberdar olduğunu ikrar etmiş ama neden

[427] Âẕerî-yi İsferâyînî, ***Dîvân-i Âẕerî***, nşr. M. Kiyâyî, S. A. Restâḫîz, s. 332.

bunların temin edilmediğine dair bir açıklama yapmamıştır.[428] Seyyid ‘Abbâs Restâḫîz ise kendi kaleme aldığı önsözde ilk başta sadece 5938 numaralı Melik Milli Kütüphanesi nüshasını neşretmek gayesiyle işe başladığını, bu nüshada eksik olan şiirleri tamamlayabilmek için başka yazmalar aradığını ve kitaptaki nüshalar listesinde zikredilen mecmualar dışında bir yazma bulamadığını ifade etmiştir.[429] Herhalükarda, naşirlerin diğer nüshalara ulaşmak hususunda yeterli gayret sarfetmediği belli olmaktadır. Kiyâyî kitabın giriş bölümünde bu durumu şu cümleyle kabul etmiştir:

> *Eğer daha çok arama yapma imkânı olsaydı, belki de bu divanın muhtevasına bir miktar daha ilave edilebilirdi ama bu vazifenin yapılmamış olmasından ötürü affınıza sığınarak kalan tamamlama işlerinin diğer araştırmacıların sorumluluğuna bırakılmıştır.* [430]

Kiyâyî-Restâḫîz neşrinin büyük ölçüde 5938 numaralı Melik Milli Kütüphanesi nüshasına dayalı bir çalışma olması birçok hatalı beytin düzeltilmeden kalmasına yol açmıştır. Zira, mezkûr nüsha ciddi yazım yanlışları barındıran bir yazmadır ve en ehemmiyetli nüshaların yokluğu naşirlerin karşılaştırma ve tashih imkanını ciddi oranda sınırlamıştır. Neşirdeki hataların varlığını Kiyâyî’nin kitabın giriş bölümündeki şu ifadesi de teyit etmektedir:

> *Son olarak şu nokta da hatırlatılabilir ki divan metninin tashihi için büyük bir gayret sarfedilmiştir ama diğer yazma nüshaların eksikliği, bazı kelimelerin yanlış yazılmış ve okunmaz olması ve kitabın varaklarından bazılarının düşmüş olması sebebiyle yanlışlıklar ve eksikliklerden bir kısmı yine de divanda kalmıştır.* [431]

Kiyâyî ve Restâḫîz’in yayımladığı Şeyḫ Âẕerî Divanı’nı ağır şekilde tenkit eden Yûsufalî Yûsufnejâd, bu neşirde anlamı bozacak raddede yanlış yazılmış 50’den fazla beyit tespit etmiştir.[432] Söz konusu beyitlerden birkaç örnek sunmak Kiyâyî-Restâḫîz neşrinin eksik yanlarının anlaşılması açısından faydalı olacaktır. Şeyḫ

[428] Âẕerî-yi İsferâyînî, ***Dîvân-i Âẕerî***, nşr. M. Kiyâyî, S. A. Restâḫîz, s. heştâd u penc.
[429] Âẕerî-yi İsferâyînî, ***Dîvân-i Âẕerî***, nşr. M. Kiyâyî, S. A. Restâḫîz, s. yâzdeh.
[430] Âẕerî-yi İsferâyînî, ***Dîvân-i Âẕerî***, nşr. M. Kiyâyî, S. A. Restâḫîz, s. heştâd u penc.
[431] Âẕerî-yi İsferâyînî, ***Dîvân-i Âẕerî***, nşr. M. Kiyâyî, S. A. Restâḫîz, s. heştâd u penc.
[432] Yûsufalî Yûsufnejâd, “Berresî-yi İntikâdî-yi Taṣḥîḥ-i Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî”, s. 303-312.

Âẕerî'nin İmam Ali er-Rıżâ ve annesi Tektem'i Hz. Yusuf ve annesi Râḥîl'e benzettiği beytin Yûsufnejâd neşrinde yer alan tashih edilmiş hali şöyledir:

تویی به حسن ولایت به چشم اهل کمال مثال یوسف و تکتم مثابه راحیل

(Dîvân, s. 56:51)

Kemal ehlinin gözünde velayetin güzelliği sensin,

Tektem Râḥîl misali, sen ise Yusuf gibisin,

Kiyâyî ve Restâḫîz ise Tektem kelimesini ellerindeki nüshalardan doğru okuyamamışlar ve bu durumu neşirde soru işaretiyle ifade etmişlerdir:

تویی به حسن ولایت به چشم اهل کمال مثال یوسف و **(؟)کتم** مثابه راحیل

(Kiyâyî-Restâḫîz, s. 59:51)

Şeyḫ Âẕerî, Yûsufnejâd neşrinde doğru şekilde kaydedilmiş aşağıdaki beytinde efsanevi Yunan ressamı Lûşâ'yı, bir başka efsanevi sanatçı Mani'nin resimli kitabı Erteng'le birlikte anmıştır:

صد غسل از آب چشمه ی لوشا برآورد ارتنگ چین ز رشک کتاب مصورم

(Dîvân, s. 59:19)

Lûşâ çeşmesinin suyuyla yüz defa yıkanır,

Çin Erteng'i benim resimli kitabımın hasedinden,

Kiyâyî-Restâḫîz neşrinde ise Lûşâ kelimesinin tahrifi neticesinde hem beyitteki anlam ilişkisi bozulmuş hem de Şeyḫ Âẕerî'nin anlam dünyasında yer alan mazmunlardan biri hazfolunmuştur:

صد غسل از آب چشمهٔ **نوشان** برآورد ارتنگ چین ز رشک کتاب مصورم

(Kiyâyî-Restâḫîz, s. 65:19)

Torku veya Farsça telaffuzuyla terḳû; Türkçe bir kelimedir ve Şeyḫ Âẕerî'nin divanında kırmızı ipek manasında geçmiştir. Âẕerî, Fars şiirinde nadiren görülen bu sözcüğü kullanarak şafağın kızıllığını ve günün doğmasını çok ince bir üslupla anlatmıştır:

بستند برای قدم خسرو خاور بر بام افق شکل سراپرده ی ترقو

(Dîvân, s. 62:9)

Doğunun sultanının gelişi için bağladılar,

Ufuk tavanına çadır örtüsü şeklinde torku,

Kiyâyî ve Restâḫîz; beytin doğru yazıldığı nüshalara sahip olmadıkları için torku yerine manası belirsiz "یرقو" sözcüğünü yazmışlardır:

بستند برای قدم خسرو خاور بر بام افق شکل سراپردهٔ **یرقو**

(Kiyâyî-Restâḫîz, s. 74:9)

Görüldüğü üzere Kiyâyî-Restâḫîz neşrinin Şeyḫ Âẕerî'nin divanı incelenirken esas alınması halinde Türkçe bir kelimenin Fars şiirinde emsalsiz bir mazmun içindeki kullanımı adeta tarihten silinmiş olacaktır. Sadece bu örnek bile Kiyâyî-Restâḫîz neşrinin yetersizliğini ortaya koymaya kafidir.

Kiyâyî ve Restâḫîz'in Şeyḫ Âẕerî Divanı neşriyle alakalı Yûsufnejâd'ın haklı olarak tenkit ettiği bir başka husus ise Ömer Ḫayyâm'ın rubailerinin divan metnine dâhil edilmesidir.[433] Divan neşrinde "Ḥekîm Âẕerî'ye nispet edilen rubailer" başlıklı bölümün başında naşirler durumu şöyle izah etmişlerdir:

> *Gazelleri nakleden kişi o (kısmın) sonunda bir miktar rubai de nakletmiş ve onları Âẕerî'ye nispet etmiştir. Ancak bu rubailerin çoğunun Ḫayyâm'a nispet edilmiş olduğunu ve defalarca Ḫayyâm'ın adıyla basıldığını biliyoruz. Buna rağmen müstensih onları Âẕerî'ye nispet ettiği için rubaileri burada verdik.*[434]

Bu açıklamayı müteakip verilen 52 rubai içerisinde Ḫayyâm'ın isminin geçtiği bir rubai de mevcuttur. Yûsufnejâd'ın da dikkat çektiği üzere[435] naşirlerin rubailerin Âẕerî'ye ait olmadığı yönünde görüş beyan edip yine de bunları metne dâhil etmeleri ciddi bir tutarsızlıktır ve neşrin güvenilirliğini zedelemektedir.

Bazı kıtaların gazel olarak kaydedilmesi ve gazellerden birinin matlaının müfret beyitler içinde tekrar edilmesi de Kiyâyî-Restâḫîz neşrinde görülen hatalar arasındadır.[436]

Kiyâyî-Restâḫîz neşrinin sonunda diğer kasidelerden ayrı olarak kaydedilmiş bir kaside mevcuttur. Naşirler söz konusu kasidenin Seyyid Ahmed Behiştî-yi Şîrâzî adında bir kişiye ait yazma bir mecmuanın 274. sayfasında yer aldığını[437] ve divan

[433] Yûsufalî Yûsufnejâd, "Berresî-yi İntikâdî-yi Taṣḥîḥ-i Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî", s. 312-313.
[434] Âẕerî-yi İsferâyînî, ***Dîvân-i Âẕerî***, nşr. M. Kiyâyî, S. A. Restâḫîz, s. 306.
[435] Yûsufalî Yûsufnejâd, "Berresî-yi İntikâdî-yi Taṣḥîḥ-i Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî", s. 313.
[436] Yûsufalî Yûsufnejâd, "Berresî-yi İntikâdî-yi Taṣḥîḥ-i Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî", s. 309, 313.
[437] Âẕerî-yi İsferâyînî, ***Dîvân-i Âẕerî***, nşr. M. Kiyâyî, S. A. Restâḫîz, s. 332.

üzerindeki çalışmaları bitme safhasındayken ellerine geçtiği için kasideyi sona koyduklarını belirtmişlerdir.[438] Kasidenin geçtiği yazma hakkında başka herhangi bir bilgi ise vermemişlerdir. Sekizinci Şiî imamı Ali er-Rızâ'yı öven kasidenin matlaı şöyledir:

هستم غلام و بنده ات از جان و دل ای سیمتن خواهی بخوان خواهی بران خواهی بکش خواهی بزن

(Kiyâyî-Restâḫîz, s. 314)

Candan ve yürekten kulun ve kölenim ey gümüş tenli,

İster çağır ister kov ister öldür ister döv,

Başka nüshalarda olmaması bakımından bu kasidenin Şeyḫ Âẕerî'ye aidiyeti kuşkuludur ve neşirde yer almış olması naşirlerin tercihinden ötürüdür. Diğer yandan Kiyâyî ve Restâḫîz'in kaynakları arasında saydıkları Teẕkire-yi Abdullatîf-i Bîrcendî adıyla tanınan İran Meclis Kütüphanesi mecmuasında da Şeyḫ Âẕerî'ye başka nüshalarda yer almayan bir terciibent nispet edilmiştir.[439] Bu terciibent de yukarıda anılan kaside gibi İmam Rızâ'yı övmektedir. Ancak, yukarıda anılan kasideyi divan metnine alan naşirler terciibenti neşre dâhil etmedikleri gibi varlığından bile bahsetmemişlerdir. Bu durum naşirler adına bir tutarsızlık teşkil etmektedir ve şiirleri hangi kritere göre seçip derledikleri hususunda soru işaretleri yaratmaktadır.

Muḥsin Kiyâyî ve Seyyid 'Abbâs Restâḫîz'in Şeyḫ Âẕerî Divanı neşrinin görmezlikten gelinemeyecek bir başka kusuru ise Âẕerî'nin ilk üç halifeyi öven beyitlerinin üzerinde durulmamasıdır. Divanının farklı nüshalarında ve Âẕerî'nin şiirlerini havi mecmualarda yer alan üç beyitte Hz. Ebubekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman ismen zikredilerek övülmüştür. Hindistan nüshasındaki üç beyitte ilk üç halife Sıddîk, Fârûk ve Zinnûreyn lakaplarıyla anılarak övülmüştür. Çeşitli nüshalarda mevcut bir beyitte ise halifelerin adı geçmediği halde sıdk, adalet ve hayâ vasıflarından bahsedilmiştir (bk. İlk Üç Halife). Melik Milli Kütüphanesi Nüshası dışındaki nüshaların hepsinde bulunan bir beyitte ise ilk dört halifenin tümünü kapsayan "çehâr yâr" tabiri övgü niyetiyle anılmıştır (bk. Çehâr Yâr). Kiyâyî ve Restâḫîz'in hazırladığı divan metninde mezkur beyitlerden sadece halifelerin isimleri verilmeden vasfedildiği tek bir beyit vardır.[440] Nüsha farkları bölümünde ise naşirler, Melik Milli Kütüphanesi'nde muhafaza edilen 5597 numaralı yazma şiir

[438] Âẕerî-yi İsferâyînî, ***Dîvân-i Âẕerî***, nşr. M. Kiyâyî, S. A. Restâḫîz, s. 314.
[439] ***Cong-i Naẕm û Neṯr***, Yz., İran Meclis Kütüphanesi, No. 517, s. 145b-146a.
[440] Âẕerî-yi İsferâyînî, ***Dîvân-i Âẕerî***, nşr. M. Kiyâyî, S. A. Restâḫîz, s. 59.

mecmuasında Şeyḫ Âẕerî'nin Hz. Ebubekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ı adlarıyla anarak methettiği üç beytin yer aldığını belirtmişler ve şairin bu beyitleri takiyye gereği söylediğini iddia etmişlerdir.[441] Takiyye için bile olsa gerçekten Âẕerî'nin söylediğine inandıkları bu beyitleri neden divan metnine almadıklarını ise izah etmemişlerdir. Geriye kalan dört beyitten ise hiç bahsetmemişlerdir. Şiî olduğu umumen kabul görmüş bir şairin ilk üç halifeye mezhep taassubu dışında bir çerçeveden bakmış olması üzerinde durulması gereken bir husustur. Kiyâyî ve Restâḫîz'in bu mühim tartışmayı es geçmesi ciddi bir eksiklik teşkil etmektedir.

Bu tezde Kiyâyî-Restâḫîz neşrinde yer alan beyitlerden örneklerin verildiği yerlerde parantez içinde "Kiyâyî-Restâḫîz" ibaresinden sonra sayfa numarası ve varsa beyit numarası verilmek suretiyle metin içinde atıf yapılmıştır. Söz gelimi sayfa 73'te yer alan 7 numaralı beyit kullanıldığında bu neşre (Kiyâyî-Restâḫîz, s. 73:7) biçiminde atıf yapılmıştır.

2.3.3. Yûsufalî Yûsufnejâd'ın Metin Neşri

Şeyḫ Âẕerî Divanı'nın ilmî usullere gerekli ölçüde riayetle oluşturulmuş tenkitli metni Yûsufalî Yûsufnejâd tarafından doktora tezi olarak hazırlanmıştır.[442] Basılmamış olan bu tezin 20 sayfalık giriş bölümünde Şeyḫ Âẕerî'nin hayatı, eserleri, şiir üslubu ve divanının nüshaları hakkında bilgi verilmiştir. Ardından, Yûsufnejâd'ın divanın üç nüshası ve Âẕerî'nin şiirlerinin bulunduğu üç yazma mecmuadan faydalanarak hazırladığı divan metni yer almaktadır. Söz konusu metin 32 kaside, 478 gazel ve sair kalıplarda şiirlerden ibarettir ve yaklaşık 4800 beyit ihtiva etmektedir. Divan metninden sonra Âẕerî'nin kasidelerinde geçen anlaşılması güç beyitlerden bazıları hakkında kısa açıklamaların olduğu bir bölüm vardır. Bu bölümü müteakip divanın nüsha farkları sıralı ve anlaşılır bir biçimde sunulmuştur. Yûsufnejâd'ın kullandığı nüshalar şunlardır:

1-) Danimarka Kraliyet Kütüphanesi Nüshası – No. 130021286584

2-) Hindistan Nüshası: Kalküta Asyatik Derneği Kütüphanesi - PSC-606

3-) Melik Milli Kütüphanesi Nüshası – No. 5938

---

[441] Âẕerî-yi İsferâyînî, ***Dîvân-i Âẕerî***, nşr. M. Kiyâyî, S. A. Restâḫîz, s. 319.
[442] Yûsufalî Yûsufnejâd, ***Taṣḥîḥ-i Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî***, Doktora Tezi, Dânişgâh-i Âzâd, Vâḥid-i Ulûm ve Taḥḳîḳât, Tahran, 1389.

4-) Melik Milli Kütüphanesi Mecmuası – No. 5307/16

5-) Paris Milli Kütüphanesi Mecmuası - Persan 349

6-) Bodleian Kütüphanesi Mecmuası - MS. Elliott 329

Yukarıda görüldüğü üzere Yûsufnejâd, diğer naşirlerden farklı olarak divanın tamamına yakınını ihtiva eden üç farklı nüshadan istifade etmiştir. Bunlardan bilhassa Danimarka Nüshası, şair hayattayken kaleme alındığı için divanın orijinaline en yakın biçimiyle ortaya konması açısından kayda değer bir avantaj teşkil etmektedir. Bu bakımdan Yûsufnejâd'ın tezi edisyon-kritik çalışmasının gerektirdiği şartları haiz ve büyük ölçüde güvenilir bir divan neşridir. Nitekim, Ahmed Şâhid Neşri ve Kiyâyî-Restâḫîz neşirlerinde hatalı kaydedilmiş çok sayıda beytin doğru manasının anlaşılması Yûsufnejâd neşrine bakmak suretiyle mümkündür.

Bu tezde Yûsufalî Yûsufnejâd'ın hazırladığı "Taṣḥîḥ-i Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî" başlıklı doktora tezinde yer alan divan metni ana kaynak olarak kullanılmıştır. Söz konusu tezde yer alan beyitlerden örneklerin verildiği yerlerde parantez içinde "Dîvân" ibaresinden sonra sayfa numarası ve beyit numarası verilmek suretiyle metin içinde atıf yapılmıştır. Söz gelimi sayfa 27'de yer alan 7 numaralı beyit kullanıldığında (Dîvân, s. 27:7) biçiminde kaynak gösterilmiştir. Yûsufnejâd tarafından yanlış okunduğu halde diğer neşir ve yazmalardan doğru biçimine ulaşılan az sayıdaki beyit için ise söz konusu neşir ve yazmalar kaynak olarak gösterilmiştir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ŞEYḪ ÂẔERÎ-Yİ ṬÛSÎ-Yİ İSFERÂYÎNÎ DİVANI'NIN TAHLİLİ

1. Şeyḫ Âẕerî Divanı'nda Din ve Tasavvuf

1.1. Dinî Mefhumlar

1.1.1. Allah (خدا، خداوند، معبود)

İslam inancında Allah, kâinatın yaratıcısı ve mutlak hâkimi olan en yüce varlıktır. Allah, tektir ve yaratılmışların hiçbirine benzemez. Doğmamış ve doğurmamıştır. Hiçbir bakımdan ortağı, eşi, eksiği ve ihtiyacı yoktur. Varlığı için başlangıç ve sondan bahsedilemez. Diğer tüm mevcudadı yaratıp var etmeye devam eden O olduğu halde O'nun varlığı kendindendir.

Şeyḫ Âẕerî, divanında Allah için ekseriyetle Farsça "خدا" ve "خداوند" kelimelerini kullanmakla beraber Esmâü'l-Hüsnâ olarak bilinen Allah'ın güzel isimlerini de zikretmiştir. Mesela aşağıdaki beyitte şair, Allah'ın Müheymin (kâinatı her yönüyle gözetip idare eden), Ahad (bir), Kâdir (her şeye gücü yeten), Mukaddir (her şeyi tayin ve takdir eden), Kadîm (varlığı ezeli olan), Musavvir (mahlukatı biçimlendiren) ve Samed (tüm varlıklar O'na muhtaçken kendisi ihtiyaçtan münezzeh olan) isimlerine yer vermiştir:

مهیمنا احدا قادرا خداوندا مقدرا و قدیما مصورا صمدا

(Dîvân, s. 31:81)

Ya Müheymin, ya Ehad, ya Kâdir, ya Allah!
Ya Mukaddir, ya Kadîm, ya Musavvir, ya Samed!

Bazı durumlarda ise şair, Allah'ın ismini doğrudan zikretmemiş ama dolaylı olarak tarif etmiştir. Mesela, aşağıdaki beyitte şairin kullandığı "ihtiyacı olmayan" tabiri Allah'ın Samed ismini akla getirmektedir:

هر دل که محرم حرم بی نیاز شد از کائنات و هر چه درو بی نیاز شد

(Dîvân, s. 110:1062)

İhtiyacı olmayanın haremine mahrem olan her gönül,
Kâinata ve ondaki hiçbir şeye ihtiyaç duymaz.

Divanın ilk beyitlerinde Şeyḫ Âẕerî söze Allah'ın adını anarak başlamak gerektiğini ifade etmiştir. Zira Allah'ı övmek, onun isim ve sıfatlarını zikretmek, ilim ve mana hazinelerinin anahtarıdır:

آغاز سخن بِه که کند مردم دانا　　برنام خداوند تبارک و تعالا
سردفتر دیوان کتب خانه ی دانش　　حمد است و ستایش صفت حضرت اعلا
مفتاح فتوحی که درو گنج معانیست　　فتح سخن است از در گنجینه ي أسما

(Dîvân, s. 27:1-3)

Bilgili insanların sözü
Allahü Tebâreke ve Teâlâ'nın adı ile başlatması iyidir,
Bilgi kütüphanesinin divanının başlığı,
Şükürdür; Hazret-i A'lâ'nın sıfatlarına övgüdür.
Mana hazinesini açmanın anahtarı,
Esmâ hazinesinin kapısından sözü açmaktır.

İkinci kasidenin başında da şair, söze başlamadan önce besmele ile Allah adını zikretmek gerektiğini ve sözün bununla güzellik kazanacağını ifade etmiştir:

در ابتدای سخن می بریم نام خدا　　کمال حسن همین است حسن مطلع را
کلید مخزن مقصود هیچ دانی چیست　　ثنای حضرت معبود اکبر اعلا

(Dîvân, s. 29:1-2)

Sözün başında anarız Allah'ın adını,
Hüsn-i matlaın en güzeli böyle olur,
Emel mahzeninin anahtarı hiç bilir misin nedir?
Ekber ve A'lâ olan Hazret-i Ma'bûd'u övmektir.

Yine divanın ilk kasidesinde yer alan ve Allah'ın yeryüzünü ve onu saran feleği yarattığını, kâinatı maddi ve manevi güzelliklerle donattığını dile getirdiği bir beytinde ise şair, Allah'a "sen" zamiriyle hitap etmiştir:

مجموعه ی دیوان موالید و عناصر　　از صنع تو ز اوراق فلک یافت مقوا
از جود تو شد کیسه ی کان پر ز جواهر　　وز فیض تو شد پر ز گهر کاسه ی دریا

(Dîvân, s. 27:28-29)

Mevâlîd ve anâsır divanının defteri
Senin sanatın sayesinde feleğin sayfalarıyla ciltlendi
Kâinat kesesi senin kereminden mücevherle doldu,

İlim deryasının kasesi, senin feyzinden cevherle doldu.

Şaire göre Allah tek hüküm sahibidir. Kaza ve kaderi belirleyen O'dur. Talih ve talihsizlik onun hükmüdür ve bu hükme karşı çıkılamaz:

این دولت و محنت همه از حکم خدا بود با حکم خدا دست و گریبان نتوان رفت

(Dîvân, s. 92:589)

Bu devlet ve mihnet hep Allah'ın hükmündendi,
Allah'ın hükmü ile başa çıkılmaz.

Allah'ın keremine ve insanlara rızık dağıtmasına değindiği bir beyitte ise Âẕerî, insanın dünyada Allah'ın misafiri gibi olduğunu söylemiş ve Allah'a nimetleri kesmemesi için yalvarmıştır:

بزرگوار خدایا چو میهمان توایم وظایف کرمت می رسد به ما هموار
تو نیز خاطر میهمان خویشتن مشکن به لطف خود حق همسایگی فرو مگذار

(Dîvân, s. 48:182-183)

Yüce Allah! Biz senin misafirin olduğumuzdan,
Senin kereminden bize hep bir pay ulaşır.
Sen de misafirinin hatırını kırma,
Luftunla komşuluk hakkını yerde bırakma.

Şeyḫ Âẕerî'ye göre tek gerçek hami bütün kâinatı ayakta tutan Allah'tır:

حمایت از دگری آذری نخواهد جست چرا که جمله ی ذرات در حمایت توست

(Dîvân, s. 86:428)

Âẕerî başkasının himayesini aramayacaktır,
Çünkü bütün zerreler senin himayendedir.

Şeyḫ Âẕerî, bazı şiirlerinde Allah'ın varlığı ve mahiyetiyle ilgili sırlar üzerinde durmuştur. Bir kasidesinde, Allah'ın varlığının hiçbir delile ihtiyaç duymayan bir hakikat olduğunu dile getirmiştir:

مجو دلیل دگر بر وجود حضرت او که بر وجود خدا هم وجود اوست دلیل

(Dîvân, s. 55:18)

O Hazret'in varlığına başka delil arama,
Çünkü Allah'ın varlığının delili yine onun varlığıdır,

Diğer yandan, şaire göre kâinat ve kâinatta olanlar bir yaratıcının varlığına ve yaratılışın incelikleri ise Allah'ın var ediş sanatına delil mahiyetindedir:

چشم گشاده یک به یک صنع نگر که می کند　　صنعت ذات جمله بر صنع خدا دلایلی

(Dîvân, s. 66:7)

Gözünü açıp yaratılanlara tek tek bir bak!

Bütün varlığın yaratılışındaki sanat, Allah'ın hünerine delildir.

Şeyḫ Âẕerî, kâinatın Allah'ın varlığına işaret ettiğini düşünmekle beraber Allah'ın maddi dünyayı tetkik etmekle tam olarak anlaşılamayacağı inancındadır:

اسرار تو ز اوراق فلک حل نتوان کرد　　هر چند که افلاک کتابیست محشا

(Dîvân, s. 27:24)

Senin esrarın feleğin sayfalarına bakarak çözülmez,

Her ne kadar felek ayrıntılı bir kitap olsa da

Allah'ın mahiyetiyle ilgili sırlar insan idrakinin ötesindedir ve bu sırları tam olarak anlayıp izah edebilmek beşer için mümkün değildir. Şair, aşağıdaki beyitlerinde bu görüşü dile getirmiştir:

از هر چه در اندیشه ی وهم است منزه　　وز هر چه در امکان خیال است مبرا

(Dîvân, s. 27:5)

Düşünce ve vehimde yer eden her şeyden münezzehtir,

Hayal edilebilen her şeyden beridir,

نه عقل هیچ معلم به علم او عالم　　نه فکر هیچ توانا به کنه او دانا

(Dîvân, s. 29:4)

Ne hiçbir muallimin aklı onun ilmine erer,

Ne de hiçbir filozofun düşüncesi onun künhüne vâkıftır,

مقدری که در ادراک کنه قدرت او　　مدرسان خرد راست منزل تعطیل

(Dîvân, s. 55:17)

Onun kudretinin hakikatini idrak etmeye girişen,

Akıl hocalarının varacağı yer boş verip vaz geçmektir,

هر حدیثی که زبان می کند آنرا حدیست　　جز حدیث تو که از حد زبان بیرون است

(Dîvân, s. 84:374)

Dilin söylediği her bir sözün bir sınırı vardır,

Ancak seni anlatmanın bir sınırı yoktur, çünkü dilin haddine değildir,

Şeyḫ Âẕerî, akıl ve düşünce yoluyla Allah'ı kavramanın imkânsız olduğuna inansa da Allah'ı ulaşılmaz olarak görmemektedir. Ona göre Allah, gerçekte insana çok yakındır ama insan Allah'ı görmekten acizdir:

بگفت چیست که بس دور و نیک نزدیک است　　جواب دادم و گفتم خداست بی همتا

از فهـــم و وهـــم و ز ادراک خلـــق بـــس دور　　زفرط قرب ولی نیست کس به او بینا

(Dîvân, s. 37:18-19)

Dedi: Hem çok uzak hem çok yakın olan şey nedir?

Cevap verdim ve dedim: Eşsiz olan Allah'tır.

Halkın anlayış, düşlem ve kavrayışından uzaktır,

Aslında son derece yakındır, ancak kimse onu göremez,

İnsanı kendine kendisinde bile yakın olan Allah'tan ayıran şey ise kendi nefis perdesidir:

جـــواب داد و بگفتـــا خـــدای نزدیـــک اســـت　　حجاب توست که دور است از خدا بسیار

(Dîvân, s. 47:115)

Cevap verdi ve dedi: Allah yakındır,

Allah'tan pek uzak olan senin hicabındır.

Şaire göre insan ile Allah arasında duran nefis ve dünyevi emeller, aslında gerçek değil hayaldir. İnsan, bu hayali engelleri ortadan kaldırmaya ve tek gerçek varlık olan Allah'a ulaşmaya çalışmalıdır. Bunun yolu ise kalbi gayrıdan temizlemektir (bk. Kalp, Tasavvuf).

Hüsala etmek gerekirse Şeyḫ Âẕerî'nin Allah'a bakışı İslam inancı dâhilindedir. Buna göre Allah; herşeyin başlangıcı, kâinatın yaratıcısı, kaderin belirleyicisi ve rızık dağıtıcıdır. Kâinattaki bütün zerreler ona muhtaçtır ama O'nun hiçbir şeye ihtiyacı yoktur. Bir mutasavvıf olan Şeyḫ Âẕerî, Allah'a ulaşmanın yolları üzerinde de durmuş ve O'na düşünme ile ulaşılamayacağına kanaat etmiştir. Şaire göre Allah'a ulaşmanın yolu nefsi temizleyerek insanın çok yakınında olanı görmesini engelleyen perdeyi kaldırmaktır.

1.1.2. Melekler

1.1.2.1. Genel Olarak Melek (فرشته، ملک)

İslam inancına göre melekler nurdan yaratılmış, Allah'ın emirlerini icra etmekle mükellef ve O'nun buyrukları dışına çıkmayan ulvi varlıklar olarak kabul edilmişlerdir. Meleklere inanmak iman esaslarından birisidir. Melekler uzun mesafeleri anında kat etme ve farklı suretlere bürünme gibi olağanüstü vasıflarla donatılmıştır. Farklı vazifeleri olan birçok çeşit melek mevcuttur.

Klasik şiirde melek en çok maşuğa benzetilmiştir.[443] Şeyḫ Âẕerî de Sa'dî'nin yukarıdaki beytine nazire niteliğinde bir beyit söyleyerek maşuğu meleğe benzetmiştir:

حوری ندانمت صنما یا فرشته ای گر دیگران ز خاک تو از جان سرشته ای

(Dîvân, s. 169:2624)

Bilmem ki ey put, sen bir huri misin, melek misin?
Diğerleri topraktan (yaratılmış) ise de sen can ile yoğrulmuşsun,

Şeyḫ Âẕerî, Nûr-i Muhammedî'den kâinatın yaratılmasını anlattığı ikinci kasidesinde meleklerin yaratılışına yer vermiştir. İlk olarak Nûr-i Muhammedî'yi (bk. Nûr-i Muhammedî) yaratıp dört parçaya bölen Allah, üçüncü parçadan Arş'ı yerinde tutmakla görevli melekleri yaratmıştır:

فرشتگان که نگهبان عرش و کرسی اند شد آفریده ز قسم سیوم به امر خدا

(Dîvân, s. 30:29)

Arş'ın ve Kürsî'nin gözeticisi olan melekler,
Allah'ın emriyle üçüncü parçadan yaratılmışlardır,

Nûr-i Muhammedî'nin dördüncü parçası Allah tarafında tekrar dörde bölünmüş ve bu dört parçanın birincisinden geri kalan melekler yaratılmıştır.

بیافرید ز یک جزء او ملایک را ازجزو دیگرش افروخت رایت بیضا

(Dîvân, s. 30:34)

Onun bir parçasından yarattı melekleri,
Öbür parçasından tutuşturdu Güneş'i,

[443] İskender Pala, ***Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü***, Kapı Yayınları, İstanbul, 2018, s. 303.

Şeyḫ Âẕerî'ye göre kâinatın yaratılış gayesi insandır. Meleklerin gayesi ise Allah'ın buyrukları doğrultusunda insana hizmet etmektir. Şeyḫ Âẕerî, kâinatı Allah'ın sahibi olduğu bir eve benzetmiştir. İnsan bu evde ağırlanan bir misafirdir. Melekler ise evin hizmetkarlarıdır:

فرشتگان همه چون خادمان این خانه چراغ و مشعله ی او کواکب سیار

(Dîvân, s. 48:176)

Bütün melekler bu evin hizmetçileri gibi,
Yıldızlar ise meşalesi ve lambası,

Şeyḫ Âẕerî, şiirlerinde insanın melek mertebesine ulaşmak için gayret etmesini ve mümkünse bu mertebenin üstüne çıkmasını öğütlemiştir. İnsan, meleklerden daha üstün olma potansiyeline sahiptir ama bu potansiyeli doğru kullanması gereklidir:

گر پیروی عقل کنی از ملک بهی ور نه به حکم نفس ز حیوان فروتری

(Dîvân, s. 68:31)

Aklını takip edersen melekten bile iyi olursun,
Yoksa nefis hükmünce hayvandan daha aşağı olursun.,

Şaire göre meleklerin mertebesine ulaşmanın yolu ibadetten geçmektedir:

خود را به ملایک برسانیم به طاعت امروز که در رتبه ی صوم و صلواتیم

(Dîvân, s. 155:2252)

Kendimizi ibadet ile ulaştıralım meleklere,
Bugün henüz oruç ve namaz mertebesindeyiz.

Âẕerî, aşağıdaki beyitlerinde ise insanın meleklerden yüksek bir mertebeye çıkmasını Allah'ın tevfik ve lütfuna mazhar olmasına bağlamıştır:

کحلِ توفیق کرمِ لطفِ تو در چشم کشد بختِ بیدار زند نوبتِ آگاهی ما
درِ آن گنج که بر روی ملایک بستند هست وابسته ی یک آهِ سحر گاهی ما

(Dîvân, s. 76:157-158)

Lütfunun cömertliği tevfik sürmesini göze çekince,
Uyanık bahtımız bizi şuurlandırma davulunu çalar,
Meleklere kapalı olan o hazinenin kapısı,
Bizim seher vaktindeki bir Âh'ımıza bağlıdır.

Bazı beyitlerinde Şeyḫ Âẕerî, meleklerin üstün makamını Ehl-i Beyt'i övmek için bir mikyas olarak kullanmıştır. Mesela Hz. Ali ile ilgili bir kasidesinde onun üstün vasıflarını ancak bir meleğin ölçebileceğini söylemiştir:

قدر چو دخل کمالات او بپیماید فلک مثابه کیل آید و ملک کیال

(Dîvân, s. 53:18)

Değer, onun kemalâtını ölçmeye kalksa,
Felek ölçü, melek de ölçen mesabesinde olur.

Benzer şekilde Hz. Ali'nin kemalinin hikayeleri ya da Hz. Hüseyin'in şehit edilmesi hadisesi anlatıldığında gökteki melekler yaptıkları işi bırakıp dinlemektedirler:

Şaire göre melekler, Hz. Ali'nin üstün vasıflarına hayrandır. Bir mecliste ya da kişiler arasında onun üstün vasıfları anlatıldığında melekler işlerini bırakıp bu anlatılanları dinlemeye başlarlar:

هر جا به زمین درس کمالات تو گویند اشراف ملایک همه آیند به اصغا

(Dîvân, s. 40:23)

Yeryüzünün neresinde senin kemalinin dersi anlatılsa,
Meleklerin eşrafı gelirler dinlemeye.

Hz. Hüseyin'in şehit edilmesi hadisesi anlatıldığında ise melekler durup dinledikleri yahut ağladıkları için namazları bozulmaktadır:

چون بر زمین ز مقتل او داستان کنند بر آسمان نمازِ ملایک هبا رود

(Dîvân, s. 183:23)

Yeryüzünde onun katlinin hikâyesi anlatılınca,
Gökte meleklerin namazı bozulur.

Yukarıda sunulan beyitlerde görüldüğü üzere Şeyḫ Âẕerî, melek kavramını çoğunlukla gerçek anlamıyla ve dini-tasavvufî mevzuları anlatmak için kullanmıştır. Şairin hususen üzerinde durduğu bir konu ise insan-melek ilişkisidir. Âẕerî'ye göre insanın mahlukat içindeki statüsü meleklerden üstündür. Meleklerin olağanüstü vasıfları olsa da insan kendini manevî açıdan geliştirerek melekleri geçme yetisine sahiptir ve bu yetiyi kullanmalıdır. Nitekim Şeyḫ Âẕerî, meleklerin insân-ı kâmil mertebesindeki Hz. Ali ve Hz. Hüseyin'e hayran olduklarını vurgulamıştır.

1.1.2.2. Kerrûbiyân (کروبیان)

Kerrûbiyân, Allah'a en yakın olan melekler anlamına gelir. Bu melekler; Cebrail, Mikail, İsrafil ve Azrail'dir ve arşı taşımakla görevli oldukları için hamele-yi arş olarak da bilinirler.[444] Şeyḫ Âẕerî, bir beytinde Kerrûbiyân sözcüğünü anmadan Arş'ı ve Kürsî'yi koruyan meleklerin Nûr-i Muhammedî'nin üçüncü parçasından yaratıldığını söylemiştir (Bk. Melek). Kerrûbiyân, çok yüce bir makamda bulunan melekler olmaları açısından şair tarafından çeşitli teşbihlerde kullanılmıştır. İmam Rıżâ'nın kemal derecesini anlatmak için şair, Kerrûbiyân'ı İmam'ın hizmetkarları olarak tasvir etmiştir:

پاسبانِ بامِ قصرش مجمع کروبیان حاجب ره بام منظر بود کیوان آمده

(Dîvân, s. 66:48)

Kasrının avlusunun muhafızları cümle Kerrûbiyân,
Makamının yolunu gösteren kapıcı ise Zühal'dir.

İlahi aşkı anlattığı bir gazelinde Âẕerî, Kerrûbiyân'ı maşuğun güzelliğini vurgulamak için zikretmiştir. Şaire göre maşuğun yüzünü görünce en yüce melekler bile hayran olmaktadır:

با این رخ ار به مجمع کروبیان روی هر گوشه نعره ی ملک از آفرین زند

(118:1289)

Bu güzel yüzünle eğer Kerrûbiyân'ın meclisine gitsen,
Her köşede bir melek "Vay!" diye nara atar.

Bir başka gazelde ise şair, aşığın derin acısı karşısında Kerrûbiyân'ın bile ağlayacağını öne sürmüştür:

پس از مردن اگر روحم میان قدسیان افتد از درد دل همه کروبیان را در خروش آرم

(147:2048)

Öldükten sonra ruhum meleklerin yanına gitse,
Kalbimin acısından Kerrûbiyân'ı feryat ettiririm.

[444] İskender Pala, ***Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü,*** s. 267.

1.1.2.3. Cebrail (جبریل، روح الامین، روح قدس)

Rûhu'l-Kuds ve Rûhu'l-Emîn adlarıyla da bilinen melektir. Şeyḫ Âẕerî, Cebrail'in Hz. Muhammed'i Miraç Gecesi'nde Sidretü'l-Müntehâ'ya kadar götürüp o noktanın ötesine geçememesi hadisesine değinmiştir:

با حضرت حق ذات تو در عین هویت جاییست که جبریل امین نیست در آنجا

(Dîvân, s. 28:52)

Hazret-i Hak ile senin zatının birarada
Olduğu o yerde Cibrîl-i Emîn bile bulunamaz.

Esasen Şeyḫ Âẕerî'nin şiirlerinde "Cebrail'in olmadığı yer" ve benzer anlamdaki tabirlerin Allah'ın makamını ifade ettiğini söylemek mümkündür. Mesela bir kasidesinde şair, Cebrail'in dahi giremediği Allah'ın makamına Hz. Ali'nin duasının ulaştığını belirtmiştir:

بر ذروه ی سپهر کمالش نمی رسد جبریل پر و بال زند گر هزار سال
آنجا که جلوه گاه مناجات روح اوست روح الامین ز سدره ندارد در آن مجال

(Dîvân, s. 52:10-11)

Onun kemal göğünün zirvesine ulaşamaz,
Bin yıl kanat çırpsa bile Cebrail.
Onun ruhunun münâcâtının belirdiği yere,
Rûhu'l-Emîn'in mecali yetmez Sidre'den sonra.

Şair, sûfilerin Allah'a ulaşma yolundaki hallerini anlatırken de Cebrail'i zikretmiştir. Cebrail'in uçmaktan yandığı yer ve baş koyduğu dergâh Allah indini ifade eden tabirlerdir:

جایی که ز پرواز بسوزد پر جبریل آنجا ز هدایت سوی او بال و پری هست

(Dîvân, s. 88:468)

Cebrail'in kanadının uçmaktan yandığı yerde,
Hidayet kişiye kanat olur, O'na doğru gitmek için,

دلا چو روی نهی روی نه به درگاهی که جبرئیل امین سر بر استان دارد

(Dîvân, s. 100:787)

Ey yürek, baş koyacaksan bir dergâha,

Eşiğinde Cibrîl-i Emîn'in baş koyduğu dergâha yönel,

Şeyḫ Âẕerî, bazı gazellerinde ilahi aşkın nesnesi olan maşuğun bu dünyaya değil ulvî aleme ait bir varlık olduğunu vurgulamıştır. Şair, Maşuk gibi ulvî alemde bulunan Cebrail'in kendisine ondan bir haber getirmesi gibi imkânsız bir temenni içindedir:

از جهان دیگر است او وه چه بودی آمدی جبرئیل و کردی آگه از جهان او مرا

(Dîvân, s. 74:106)

Başka bir dünyadandır O. Ah keşke gelse Cebrail,

Ve onun dünyasından beni haberdar etse.

Aşağıdaki beyitte de şair, maşuğu Hızır ve Cebrail'le birlikte öte alemde meskun bir varlık olarak tasavvur etmiştir:

چون حور بهشتی شده در حله ی جاوید همشیره ی خضر است و یا دایه ی روح است

(Dîvân, s. 80:259)

Ölümsüzlük mahallesinde Cennet hurisi olduğundan,

Hızır'ın kız kardeşi mi yoksa Ruh'un halası mıdır?

Meryem suresi 17. ayette, "Rûh" olarak zikredilen Cebrail'in Hz. Meryem'e Hz. İsa'nın doğacağını müjdelemek için gönderilmesi anlatılmıştır. Bazı rivayetlere göre Cebrail, Hz. Meryem'in yakasından üflemiş ve Hz. İsa bu şekilde dünyaya gelmiştir. Şeyḫ Âẕerî'nin divanında bu konuyla ilgili birçok beyit mevcuttur. Şaire göre, Hz. İsa'nın nefesiyle hastalara sağlık, ölülere yeniden hayat vermesi de Rûhu'l-Kuds'ün nefesinden doğmasıyla alakalıdır:

یارب به شفای دم آن معدن صحت یعنی که دم روح قدس حضرت عیسا

(Dîvân, s. 28:72)

Ya Rab, o sıhhat madeninin nefesinin şifası için,

Yani Rûh-i Kudüs'ün nefesi, Hazret-i İsa,

آذری روح قدس گر کند از غیب مدد نفس هر که بود روح مسیحا گردد

(Dîvân, s. 98:741)

Ey Âẕerî! Rûh-i Kudüs eğer gaybdan yardım ederse,

Kim varsa hepsinin nefesi Mesih'in ruhu olur.

سر روح القدس از هر نفسی نتوان یافت زانکه این خاصیت اندر نفس عیسی بود

(Dîvân, s. 123:1414)

Rûhu'l-Kuds'ün sırrını her nefeste bulamazsın.

Çünkü bu hususiyet İsa'nın nefesindedir.

1.1.2.4. İsrafil (اسرافیل)

İsrafil, kıyamet vakti Sûr borusuna üflemekle görevli melektir. İsrafil'in Sûr'a ilk üfleyişiyle kıyamet kopacak, ikinci defa üflediğinde ise ölüler dirilerek sorgu için toplanacaklardır. Şeyḫ Âẕerî, bir kasidesinde sabahın olmasını İsrafil'in kanat açarak Ehrimen'i kovması olarak hayal etmiştir:

عذاب اهرمن آورد رو به کتمِ عدم گشاد صبح دوم پر و بالِ اسرافیل

(Dîvân, s. 55:6)

Ehrimen'in azabı adem halvetine yöneldi,

Tan, İsrafil kanatlarını açtı.

Kasidenin devamında ise şair, sabahleyin tabiatın hareketlenmesiyle İsrafil'in Sûr'a üflemesi arasında bir bağlantı kurmuştur:

خروش و جوش برآمد ز کارخانه ی کون نمود صدمه ی آن همچو صورِ اسرافیل

(Dîvân, s. 55:13)

Kâinat işliğinden bir çığlık yükseldi,

Onun yankısı İsrafil'in Sûr'u gibi etki yarattı,

1.1.2.5. Azrail (عزرائیل)

Şeyḫ Âẕerî, Azrail'i tek bir beyitte zikretmiş ve bu beytinde insanın dünyadaki hayatının Azrail'in gelişiyle sonlanacağını hatırlatmıştır:

به زندگی ابد لطفش ار جواز دهد حیات خلق شود در زمان عزرائیل

(Dîvân, s. 56:34)

Onun lütfu ebedî hayata izin verse de,
Halkın hayatı Azrail'in geldiği anda biter,

1.1.2.6. Münker ve Nekir (منکر، نکیر)

Bunlar kabirde kişiyi sorguya çeken meleklerdir. Şeyḫ Âẕerî, bir beytinde Münker ve Nekir'den korkmadığını çünkü Şebber ve Şubeyr (bk. Şebber ve Şubeyr) olarak andığı Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in kendisini koruyacağına inandığını söylemiştir:

از منکر و نکیر نترسم گه سوال زیرا که در حمایت شبیر و شبرم

(Dîvân, s. 59:50)

Sorgu zamanı Münker ve Nekir'den korkmam,
Zira Şubeyr ve Şebber'in himayesindeyim.

1.1.2.7. Hârût (هاروت، فرشته ی بابل)

Hârût ve Mârût, Bakara 102. ayette adları anılan iki melektir. İsrâiliyat kaynaklı rivayetlere göre bunlar imtihan edilmek için yeryüzüne inen iki melektir ve günah işledikleri için Babil'de bir çukura başaşağı asılarak cezalandırılmışlardır. Burada, yanlarına gelen insanlara sihir öğretmeye başlamışlardır. Klasik edebiyatta Hârût ve Mârût, sihirle ve maşuğun güzellik unsurlarıyla özdeşleştirilmiştir.[445]

Şeyḫ Âẕerî, divanında Mârût'u anmamıştır. Hârût'u ise bazen kendi adıyla, bazen de "Babil'in meleği" diye anmıştır. Bir gazelinde maşuğun ayva tüyünün sihirde Hârût'u bile geçtiğini söylemiştir (bk. Ayva Tüyü).

بران چاه ذقن خط تو هندویی رسن باز که بهر ساحری گرد چه هاروت میگردد

(Dîvân, s. 98:744)

O gabgab üzerinde ayva tüyün Hindu ip cambazıdır,
Büyücülük için ne diye Hârût'un etrafında dolanır?

[445] Annemarie Schimmel, ***A Two-Colored Brocade: The Imagery of Persian Poetry***, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1992, s. 76, İskender Pala, ***Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü,*** s. 194.

İki farklı gazelinde ise maşuğun beni sihir yapınca Babil'in meleğinin şaşkınlıktan gabgab çukuruna düştüğünü dile getirmiştir:

چو خال غبغب تو گوی ساحری بازد فتد به چاه ز حیرت فرشته ی بابل

(Dîvân, s. 145:1987)

Senin gabgabındaki ben sihir topunu oynayınca,
Babil meleği şaşkınlıktan çukura düşer,

چو سوی غبغبت آمد فرشته ی بابل از سحر خال تو افتاد سرنگون در چاه

(Dîvân, s. 166:2530)

Babil'in meleği gabgabına doğru gelince,
Beninin sihriyle başaşağı çukura düştü,

1.1.3. Kur'an ve Hadis

1.1.3.1. Genel Olarak Kur'an-ı Kerim, Sure ve Ayet

Kur'an-ı Kerim, Allah'ın Cebrail aracılığıyla Hz. Muhammed'e indirdiği ve kıyamete kadar değiştirilemeyecek olan son semavî kitaptır. Kur'an, 114 sure ve 6666 ayet ihtiva eder. Hem Farsça hem Türkçe klasik şiirde Kur'an-ı Kerim'in çok önemli bir yeri vardır. Kur'an ayetlerinin iktibas edilmesi şiirde tesirli manalar vücuda getirmek için şairlerin tercih ettiği bir yol olmuştur. Şeyḫ Âẕerî de divanında çok sayıda iktibas yaptığı gibi genel olarak Kur'an, sure ve ayet kavramlarına dair beyitler de söylemiştir. Mesela, Hz. Muhammed'i övdüğü bir kasidesinde İslam'ın ayet ve hadisler üzerine bina edildiğini söylemiştir:

خشتِ بنای دینت از آیت و حدیث است این همچو مهر قاطع و آن چون سپهر محکم

(Dîvân, s. 57:10)

Senin inşa ettiğin din binasının kerpiçi ayet ve hadistir,
Bu (ayetler) güneş gibi apaçık ve o (hadisler) felek gibi sağlamdır.

İsrâ Suresi 82. ayette Kur'an'ın müminlere şifa ve rahmet olarak indirildiği belirtilmiştir. Âẕerî de bir beytinde Kelâmullah yani Kur'an'ın bu yönüne dikkat çekmiştir:

ای کلام تو شفای هر دل دلخسته ای　　نام پاک تو کلید هر دری در بسته ای

(Dîvân, s. 169:2617)

Ey Kelâm'ı hüzünlü yüreklerin şifası olan,

Senin pak adın her kapalı kapının anahtarıdır.

Kişi Kur'an-ı Kerim'i öğrenmeye ve anlamaya gayret etmelidir. Ancak Kur'an'ı öğrenmek onu kıraat etmekle sınırlı değildir. Şeyḫ Âẕerî'nin beytinden çıkan anlama bakılırsa Kur'an'ı anlama noktasında en üst makama ulaşmak isteyen kıraatın ötesine geçip gizli manaları aramalıdır:

بکوش تا به کمالِ کلام حق برسی　　به سر آن نرسد کس به خواندنِ ترتیل

(Dîvân, s. 56:25)

Hakk'ın Kelâm'ını (anlamakta) kusursuzluğa ulaşmaya çalış,

Kimse tertîlli okumakla onun sırrına eremez,

Şeyḫ Âẕerî'ye göre Allah'ın Kur'an'da indirdiği ayetler yanında, bakmayı bilenler için kâinatta Allah'ın varlığına delil teşkil eden başka bir çok işaretler mevcuttur:

چه حاجتست به ما آیتی فرستادن　　که هرچه بر ورقِ کاینات آیت اوست

(Dîvân, s. 198:6)

Bize ayet göndermeye ne gerek var?

Çünkü kâinat sayfalarındaki herşey onun alametidir.

Âẕerî, bir beytinde ise kâinatın bir Kur'an tefsiri gibi olduğunu ifade etmiştir (bk. Tefsir).

1.1.3.2. Divandaki Kur'an İktibasları

Dinî ve tasavvufî konulara ağırlık veren bir şair olan Şeyḫ Âẕerî'nin şiirlerinde Kur'an ayetlerinden iktibaslar sıkça görülmektedir. Kur'an-ı Kerim'in Âẕerî'nin divanındaki yerinin daha iyi anlaşılması için divanda tespit edilebilmiş ayet iktibası bulunan beyitler aşağıda sunulmuştur:[446]

صدر **کرمنا** و محراب خطاب **اسجدوا**　　سر **إنی جاعل فی الأرض** تاج **اصطفا**

[446] Bu tezde yer verilen tüm ayet mealleri Diyanet İşleri Başkanlığı Meali'ne aittir. Bk. kuran.diyanet.gov.tr

(Dîvân, s. 32:13)

"Şerefli kıldık"ın[447] en yücesi, "saygı ile eğilin"[448] hitabının mihrabı,

"Ben yeryüzünde (bir halife) yaratacağım"ın[449] sırrı, "seçip üstün kıldı"nın[450] tacı,

یا امام هشتمین موسی صفت **الق عصاک** چون فکندش در دم این چار اژدر آسمان

(Dîvân, s. 61:56)

Ey sekizinci İmam, "elindeki değneğini at"[451] (ayetinin) Musa sıfatlısı!

Ne zaman atacaksın onu feleğin dört ejderinin önüne?

احسن التقویم خواندت وز برای چشم زخم کرد در عالم ظلومی و جهولی را ندا

(Dîvân, s. 32:15)

"En güzel bir biçim"[452] saydı seni ve sonra nazar boncuğu diye,

Dünyada zalimlik ve cahilliği (sana) lakap yaptı.

گر ندانی آل عمران را برو از قرآن بخوان در خور تعظیم و تاج **اصطفا** پیداست کیست

(Dîvân, s. 42:15)*Bilmiyorsan Âl-i İmrân'ı git Kur'an'dan oku,*

Övgünün muhatabı ve "seçip üstün kıldı"nın[453] tacı kim bellidir.

هرگز غبار **هب لی** بر دامن تو ننشست سلطانی دو عالم زآن شد تو را مسلم

(Dîvân, s. 57:4)

"Bana bahşet"[454] tozu senin eteğine hiç bulaşmadı,

İki alemin sultanlığı o yüzden sana teslim edilmiştir.

چو مضمر است بلا شک به سین بسم الله چرا به سوره ی اقرء شدست او مظهر

[447] Bk. İsrâ 70.
[448] Bk. Bakara 34, A'râf 11, İsrâ 61, Kehf 50, Taha 116.
[449] Bk. Bakara 30.
[450] Bk. Âl-i İmrân 33.
[451] Bk. A'râf 117.
[452] Bk. Tîn 4.
[453] Bk. Âl-i İmrân 33.
[454] Bk. Âl-i İmrân 38.

(Dîvân, s. 50:31)

Şüphesiz gizliyken Bismillah'ın Sîn'inde,

Neden görünür oldu o, İkra suresinde?[455]

چو شد مسخر حکمش همه ممالک قدس رسید دبدبه ی **اهبطوا** إلی الدنیا

(Dîvân, s. 34:14)

Kuds Âlemi bütünüyle hükmünün tesirine girdikten sonra,

"İnin"[456] *dünyaya duyurusu ulaştı.*

فضل خدا به سعی طلب نیست آذری این فضل از خزانه ی **یوتیه من یشا**ست

(Dîvân, s. 85:403)

Ey Âẕerî! Allah'ın fazileti istekle ve sa'y ile olmaz,

Bu fazilet "onu dilediğine verir"[457] *hazinesindendir.*

گل ریاض **لعمرک** شکوفه **و النجم** چراغ خلوت **و اللیل** و آفتاب **ضحا**

(Dîvân, s. 29:7)

"Ömrüne andolsun ki"[458] *bahçesinin gülüdür, "yıldıza andolsun"*[459] *goncasıdır,*

"Geceye andolsun"[460] *halvetinin mumudur ve "kuşluk vakti"nin*[461] *güneşidir.*

پیشوایان **ذوالقربا** که می گوید کلام آنکه مذکورند بعد **قل کفی** پیداست کیست

[455] Bk. Alak 1. Şair, besmelede sîn harfinden önce gizli olan elif harfinin Alak suresi 1. ayette yazılmış olmasından bahsetmiştir.
[456] Bk. Bakara 36, Bakara 38, A'râf 24.
[457] Bk. Cuma 4.
[458] Bk. Hicr 72.
[459] Bk. Necm 1.
[460] Bk. Leyl 1.
[461] Bk. Duhâ 1.

(Dîvân, s. 43:34)

"Onun yakınları"[462] kelamında anlatılan öncüler (ve)

"De ki yeter"den[463] sonra zikredilenler kim bellidir,

هر که از لفظ **ذوالقربا** به معنی راه یافت قابل تشریف **منی** همچون سلمان آمده

(Dîvân, s. 66:58)

"Onun yakınları"[464] sözünün anlamına kim vâkıf olursa,

Selmân gibi "bendendir"[465] ile müşerref olabilir.

بگشاده در مخزن اسرار الهی از معجزه ی فتح به مفتاح **فتحنا**

(Dîvân, s. 28:49)

İlahi sırlar hazinesinin kapısı açılıverdi,

Fetih mucizesiyle, "apaçık verdik"[466] anahtarı ile,

لشکر **إنّا فتحنا** بر یمین و بر یسار **احسن التقویم** رایت کرده **کرمنا** لوا

(Dîvân, s. 39:4)

"Şüphesiz biz apaçık verdik"[467] ordusu sağında ve solunda,

"En güzel bir biçimde"[468] alemi ve "şerefli kıldık"[469] sancağıyla,

لطیفه ایست که اصل اعتقاد من است که بهر مدحت ایشان است **بُکر و اصیل**

---

[462] Bk. Enfal 41.

[463] Bk. Ra'd 43, İsrâ 96, Ankebût 52. Ra'd suresi 43. ayette geçen "kitap bilgisi bulunanlar" ibaresi bu beytin anlamına daha uygun gibi gözükmektedir. Ra'd suresi 43. Ayet, Şiîlerin Hz. Ali ve Ehl-i Beytin imametine delil olarak gösterdiği ayetlerden biridir. Bk. Adnan Gedikoğlu, ***Kur'an Ayetleri Bağlamında İbnü'l-Mutahhar el-Hilli ve İbn Teymiyye'ye Göre İmâmet Anlayışı***, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2008, s. 167-168.

[464] Bk. Enfal 41.

[465] Hadis: "سلمان منا أهل البيت" (Selmân bizdendir, Ehl-i Beyttendir). Bk. Ebî Abdullah el-Ḥâkim en-Nîsâbûrî, ***el-Müstedrek Ale's-Ṣaḥîḥayn***, 4. Cüz, Dârü'l-Ḥaremeynu't-Ṭıbâ'at ve'n-Neşr ve't-Tevzî', Kahire, 1417, s. 26.

[466] Bk. Fetih 1.

[467] Bk. Fetih 1.

[468] Bk. Tîn 4.

[469] Bk. İsrâ 70.

(Dîvân, s. 56:60)

Benim inancımın temeli olan bir söz vardır:

"Sabah akşam"[470] onları methetmektir.

برو به بیعت مردی در آی اگر مردی که هست بیعتش از مومنان **تحت شجر**

(Dîvân, s. 50:54)

Yiğitsen git biat et o yiğide

Müminlerin "ağaç altında"[471] biat ettiği kişiye,

تا صاحب **مُرسی** به تو اقرار نیاورد بر آب نشد کشتی توفان ز تو **مُجرا**

(Dîvân, s. 28:56)

"Durması"nın[472] sahibi seni tasdik etmeden,

Tufan gemisinin suda "gitmesi"ne[473]senden destur çıkmadı.

ور به تشریف از کلام الله می آری دلیل حله پوش **إنما** و **هل اتی** پیداست کیست

(Dîvân, s. 42:4)

Ve eğer şeref duyarak Kelamullah'tan delil getirecek olursan,

"Geçti (mi)"[474] ve "ancak"[475] hilatini giyen kim bellidir.

چو اشتران قطاری کشند در دوزخ مخالفان تو را در **سلاسل و اغلال**

(Dîvân, s. 54:62)

Tıpkı bir kervanın develeri gibi cehennemde,

Sana karşı olanları "zincirler (ve) demir halkalar"[476] ile sürüklerler,

شرف گرفت به تشریف **الحسن التقویم** کمال یافت به تکمیل تاج **کرمنا**

[470] Bk. Fetih 9.
[471] Bk. Fetih 18.
[472] Bk. Hûd 41.
[473] Bk. Hûd 41.
[474] Bk. İnsân 1.
[475] Bk. Mâide 55.
[476] Bk. İnsân 4.

(Dîvân, s. 34:10)

"En güzel bir biçim"[477] şerefi ile onurlandı,

"Şerefli kıldık"[478] tacı ile kemal buldu,

جرعه ی جام بلایش گر خریدی آذری　　جان برآوردی ز لذت نعره ی هل من مزید

(Dîvân, s. 132:1664)

O'nun bela kadehinden bir yudum aldıysan ey Âẕerî,

"Daha var mı?"[479] narasını tatmaktan canını kurtardın demektir,

حسن تو در ازل چو به بازار کاینات　　شد جلوه گر، بخواند به گلبانک **اِن یکاد**

(Dîvân, s. 95:671)

Senin güzelliğin ezelde kâinat pazarında

Kendini gösterince, "Neredeyse"[480] gülbankını okudu.

سپهر کوکب لولاک و مطلع والشمس　　طراز کسوت یاسین و زیور طاها

(Dîvân, s. 29:8)

"Sen olmasaydın"[481] yıldızının feleği, "güneşe andolsun"[482] matlaı,

"Yâ Sîn"[483] elbisesinin ziyneti, "Tâ Hâ"nın[484] süsü,

وحشی شده از غایت اسراف ولیکن　　امید به رحمت دهدش آیت قل یا

(Kiyâyî-Restâḫîz, s. 5:97)

Ziyadesiyle aşırıya gitmekten azmış ama

"De ki: Ey"[485] ayeti rahmet ümidi veriyor ona.

---

[477] Bk. Tîn 4.
[478] Bk. İsrâ 70.
[479] Bk. Kâf 30.
[480] Bk. Kalem 51.
[481] Kutsî hadis: "Sen olmasaydın kâinatı yaratmazdım" bk. Mehmet Demirci, "Hakîkat-i Muhammediyye" ***DİA***, XV. Cilt, 1997, s. 180. Levlâke hadisi olarak bilinen bu hadis, el-Ḳârî'ye göre mevzûdur. Bk. Ali el-Ḳârî el-Herevî, ***el-Maṣnû' fî Maʿrifeti'l-Ḥadîṯi'l-Mevdû'***, Mektebu'l-Maṭbuâtu'l-İslâmiyye, Beyrut, 1414, s. 150.
[482] Bk. Şems 1.
[483] Bk. Yâsîn 1.
[484] Bk. Tâhâ 1.
[485] Bk. Zümer 53. Kâfirûn 1 ise bağlam dışı.

یارب به حق شیث و به مهلایل و اخنوخ ادریس که اکنون به **مکان**یست **علیا**

(Dîvân, s. 28:60)

Ya Rab! Şit, Mehlâyîl ve Uẖnûẖ hakkı için,

Şimdi "yüce bir makama"[486] çıkmış bulunan İdris hakkı için,

صدر لي مع الله توانگر دل **ما زاغ** دانا **دَنی** صاحب قربی **فَتَدَلّی**

(Dîvân, s. 28:50)

"Benim Allah ile"nin[487] makamının sahibi, "gördüğünden şaşmadı"[488] gönlünün sultanı,

"Yaklaştı"nın[489] bilgesi, "sarkıp daha da yakın oldu"[490] yakınlığa nail olan,

تا شب معراج زلفت قرب **او ادنا** که یافت ای هلال ابروی تو **قاب قوسین** کسی

(172:2705)

Miraç gecesine kadar "yahut daha az"[491] yakınlığına kim nail oldu?

Ey hilal kaşı "iki yay aralığı"[492] olan,

معراج رسل سالکِ اسرارِ عبادت **قوسینِ** هدی محرمِ اسرارِ **فاوْحا**

(Dîvân, s. 28:51)

Peygamberlerin Miraç'ı, ibadet sırlarının sâliği,

Hidayet "iki yay"ı[493], "böylece vahyetti"[494] sırlarına mahrem olan,

عرش و کرسی بر نتابد سر **ما اوحای** او کی شناسد سِرّ اولادِ پیمبر آسمان

---

[486] Bk. Meryem 57.

[487] Nebevî hadis: "Benim Allah ile öyle bir vaktim var ki o vakte ne mukarreb bir melek ne de nebî-yi mürsel girer." Bk. Semih Ceyhan, "Vakit" ***DİA***, XLII. Cilt, 2012, s. 491. el-Ḳârî'ye göre hadis değildir, sufilerin ortaya koyduğu bir sözdür. Bk. Ali el-Ḳârî el-Herevî, ***el-Maṣnû' ...*** , s. 151.

[488] Bk. Necm 17.

[489] Bk. Necm 8.

[490] Bk. Necm 8.

[491] Bk. Necm 9.

[492] Bk. Necm 9.

[493] Bk. Necm 9.

[494] Bk. Necm 10.

(Dîvân, s. 61:29)

Arş ve Kürsî aydınlatamaz onun "vahyedeceğini"[495] sırrını,
Peygamber evladının sırrını gökyüzü nereden bilsin?

السلام عليک یا **نوح** نبی **فی العالمین** السلام ای صاحب کشتی و توفان و دعا

(Dîvân, s. 32:22)

"Âlemler içinde selam olsun"[496] sana ey Nuh!
Selam ey geminin, tufanın ve duanın sahibi!

تا نلغزد در گل **خمرت** پای حشمتت حاکم تقدیر در شأن تو فرموده **عصا**

(Dîvân, s. 32:14)

"Yoğurdum"[497] çamurunda haşmet ayağın kaymasın diye,
Kaderin hâkimi "isyan etti"[498]yi buyurdu sana uygun olarak,

1.1.3.3. Genel Olarak Hadis

Hz. Muhammed'in rivayetler yolu ile aktarılmış söz, fiil ve tutumlarına hadis denir. Hadis, Kur'an ile birlikte İslam dininin iki kaynağından birisidir. Hadislerin doğruluğunu tespit etmek için vücuda getirilmiş ilim dalına da Hadis denir. Bu ilmin kriterlerine göre hadisler çeşitli şekilllerde tasnif edilmiştir.

Şeyḫ Âẕerî İslam dinini kerpiçi ayet ve hadisten olan bir eve benzeterek hadisin din açısından önemine işaret etmiştir:

خشتِ بنای دینت از آیت و حدیث است این همچو مهر قاطع و آن چون سپهر محکم

(Dîvân, s. 57:10)

Senin inşa ettiğin din binasının kerpiçi ayet ve hadistir,
Bu (ayetler) güneş gibi apaçık ve o (hadisler) felek gibi sağlamdır.

---

[495] Bk. Necm 10.
[496] Bk. Sâffât 79.
[497] "Âdem'in toprağını ellerimle kırk sabah boyunca yoğurdum." Necmeddîn-i Râzî kaynak belirtmeksizin kutsi hadis olarak zikretmiştir. Bk. Necmeddîn-i Râzî, ***Mirşâdu'l-İbâd***, Maṭbu'a-yi Meclîs, Tahran, 1312, s. 38.
[498] Bk. Tâhâ 121.

1.1.3.4. Divandaki Hadis İktibasları

Şeyḫ Âẕerî, şiirlerinde din ve tasavvuf hakkındaki hususları ifade etmek için Kur'an ayetleri yanında çeşitli hadislerden de iktibaslar yapmıştır. Şairin beyitlerinde hadislere ne şekilde yer verdiğinin ortaya konulması amacıyla divanda tespit edilebilmiş hadis iktibaslarından örnekler aşağıda incelenmiştir:

صدر **لي مع الله** توانگر دل ما زاغ دانا دَنی صاحب قربی فَتَدَلّی

(Dîvân, s. 28:50)

"Benim Allah ile" makamının sahibi, "gördüğünden şaşmadı"[499] *gönlünün sultanı, "Yaklaştı"nın*[500] *bilgesi, "sarkıp daha da yakın oldu"*[501] *yakınlığına nail olan,*

Âẕerî, Hz. Peygamber'i övdüğü yukarıdaki beytinde " لي مع الله وقت لا يسع معي فيه ملك مُقرَّب ولا نبيٌّ مُرسل" sözünden bir iktibas yapmıştır. Bu ibare birçok tasavvufî eserde "benim Allah ile öyle bir vaktim var ki o vakte ne mukarreb bir melek ne de nebî-yi mürsel girer"[502] anlamında bir hadis olarak zikredilmiştir. Ancak Ali el-Kârî mevzû olduğuna dair ittifak olan hadisleri listelediği el-Maṣnû' fî Maʿrifeti'l- Ḥadîṩsi'l-Mevdû' adlı eserinde bu ibarenin hadis olmadığını ve sufilere ait bir söz olduğunu belirtmiştir.[503]

سپهر کوکب **لولاک** و مطلع والشمس طراز کسوت یاسین و زیور طاها

(Dîvân, s. 29:8)

"Sen olmasaydın" yıldızının feleği, "güneşe andolsun"[504] *matlaı,*
"Yâ Sîn"[505] *elbisesinin ziyneti, "Tâ Hâ"nın*[506] *süsü,*

به هر کدام کنی اقتدا بیابی راه به قول صاحب **لولاک** و سالک اوحا

[499] Bk. Necm 17.
[500] Bk. Necm 8.
[501] Bk. Necm 8.
[502] Türkçe çeviri için bk. Semih Ceyhan, "Vakit" ***DİA***, XLII. Cilt, 2012, s. 491.
[503] Ali el-Ḳârî el-Herevî, ***el-Maṣnû' ...*** , s. 151.
[504] Bk. Şems 1.
[505] Bk. Yâsîn 1.
[506] Bk. Tâhâ 1.

(Dîvân, s. 36:64)

Hangisine iktidâ edersen et sonunda bir yol bulursun,

"Sen olmasaydın"ın[507] *sahibinin, "vahyetti"nin*[508] *sâlikinin sözüne göre,*

Yukarıdaki iki beytinde Âẕerî'nin iktibasta bulunduğu "لَوْلَاكَ لَمَا خَلَقْتُ الْأَفْلَاك" ibaresinin manası "Sen olmasaydın kâinatı yaratmazdım" şeklindedir.[509] Levlâke hadisi olarak bilinen ve kutsî hadis olduğu öne sürülen bu söz, el-Kârî'ye göre aslında mevzûdur.[510] Levlâkeyi "لولاك لولاك ما خلقت الأفلاك" biçiminde nakleden Aclûnî de bu sözün hadis olmadığını ifade etmekle beraber mana olarak sahih olduğunu belirtmiştir.[511]

سوال کرد ازو جابر ابن عبدالله　　ای ضمیر منیر تو حل مشکلها

خدای عزّ و جل در نخستین چیز　　که آفرید چه بود از کرم بفرما

بگفت **نور نبی** تو بود **یا جابر**　　همه ز جوهر آن نور پاک شد پیدا

(Dîvân, s. 30:23-25)

Sordu ona Câbir b. Abdullâh,

Ey ışıldayan benliği müşkülleri çözen,

Allah Teâlâ'nın ilk yaratığı şey,

Neydi? Lütfedip söyleyiniz,

"Senin Nebi'nin nurudur, ey Câbir!" dedi,

Herşey o pak nurdan çıktı ortaya,

Şeyḫ Âẕerî, yukarıdaki beyitlerinde Aclûnî'nin Keşfu'l-Ḫafâ adlı eserinde naklettiği "أول ما خلق الله نور نبيك يا جابر" (Allah'ın ilk yarattığı şey senin Nebi'nin nurudur, ey Câbir) hadisinden iktibas yapmıştır.

تا نلغزد در گل **خمرت** پای حشمتت　　حاکم تقدیر در شأن تو فرموده **عصا**

(Dîvân, s. 32:14)

"Yoğurdum" çamurunda haşmet ayağın kaymasın diye,

Kaderin hâkimi "isyan etti"[512]*yi buyurdu sana uygun olarak,*

---

[507] Kutsî hadis: "Sen olmasaydın kâinatı yaratmazdım" bk. Mehmet Demirci, "Hakîkat-i Muhammediyye" ***DİA***, XV. Cilt, 1997, s. 180. Levlâke hadisi olarak bilinen bu hadis, el-Ḳârî'ye göre mevzûdur. Bk. Ali el-Ḳârî el-Herevî, ***el-Maṣnû' ...*** , s. 150.

[508] Bk. Necm 10.

[509] Türkçe çeviri için bk. Mehmet Demirci, "Hakîkat-i Muhammediyye" ***DİA***, XV. Cilt, 1997, s. 180.

[510] Ali el-Ḳârî el-Herevî, ***el-Maṣnû' ...*** , s. 150.

[511] İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, ***Keşfu'l-Ḫafâ ve Müzîlü'l-İlbâs***, 1. ve 2. Cüz, Dârü'l-Kitâbü'l-İlmiyye, Beyrut, 1408, s. 164.

[512] Bk. Tâhâ 121.

Âẕerî'nin yukarıdaki beytinde iktibasta bulunduğu "خمَّرتُ طينةَ آدم بيدىَّ اربعينَ صباحآ" (Âdem'in toprağını ellerimle kırk sabah boyunca yoğurdum) ibaresini Necmeddîn-i Dâye (ö. 1256) Mirṣâdu'l-İbâd adlı Farsça tasavvufî eserinde kaynak belirtmeksiniz kutsî hadis olarak zikretmiştir.[513] Hadisin orijinal versiyonu hadis hafızı İbn-i Mende'nin (ö. 1005) Kitâbü't-Tevhîd adlı eserinde merfû olduğunu belirterek naklettiği "إن الله عز وجل خمر طينة آدم عليه السلام أربعين ليلة وأربعين يوما"[514] (Allah azze ve celle, Âdem aleyhisselamın toprağını kırk gece ve kırk gün yoğurmuştur) şeklindeki hadis olmalıdır.

Hz. Muhammed'in Selmân-i Fârisî hakkında "سلمان منا أهل البيت" (Selmân bizdendir, Ehl-i Beyttendir) şeklinde bir hadisi mevcuttur.[515] Şeyḫ Âẕerî, bir beytinde bu hadise göndermede bulunmuştur:

هر كه از لفظ ذوالقربا به معنى راه يافت قابل تشريف **منى** همچون سلمان آمده

(Dîvân, s. 66:58)

"Onun yakınları"[516] sözünün anlamına kim vâkıf olursa,
Selmân gibi "bendendir"[517] ile müşerref olabilir.

Yukarıdaki beyitte Âẕerî'nin iktibas yaptığı Enfal suresi 41. ayetin meali şöyledir: "Bilin ki, ganimet olarak aldığınız herhangi bir şeyin beşte biri mutlaka Allah'a, Peygamber'e, onun yakınlarına, yetimlere, yoksullara ve yolculara aittir. Eğer Allah'a; hak ile batılın birbirinden ayrıldığı gün, (yani) iki ordunun (Bedir'de) karşılaştığı gün kulumuza indirdiklerimize inandıysanız (bunu böyle bilin). Allah her şeye hakkıyla gücü yetendir." Humus ayeti olarak bilinen Enfal suresi 41. ayet, savaşta ele geçen ganimetlerin bölüştürülmesi hakkındadır. Ancak, Şiîler humusun tüm gelirleri kapsadığını ve Ehl-i Beyt'e verilmesi gerektiğini öne sürmüşlerdir.[518] Şair, söz konusu ayetin Şiîlerin öne sürdüğü manasını kavrayanın Selmân gibi üstün bir manevi mertebeye nail olacağını ifade etmiştir.

به غمزه وعده ى خون مى دهد به غير وفا مگر حديث نخواندى كه الكريم اذا

(Dîvân, s. 71:16)

---

[513] Necmeddîn-i Râzî, ***Mirṣâdu'l-İbâd***, s. 38.
[514] İbn-i Mende, ***Kitâbu'l-Tevḥîd***, Dâru'l-Faẓîle Lin-Neşr ve't-Tevzî', Riyad, 1407, s. 546.
[515] Ebî Abdullah el-Ḥâkim en-Nîsâbûrî, ***el-Müstedrek …*** , 4. Cüz, s. 26.
[516] Bk. Enfal 41.
[517] Hadis: "سلمان منا أهل البيت" (Selmân bizdendir, Ehl-i Beyttendir). Bk. Ebî Abdullah el-Ḥâkim en-Nîsâbûrî, ***el-Müstedrek ...*** , 4. Cüz, s. 26.
[518] Mustafa Öz, "Humus - Şîa'da Humus" ***DİA***, XVIII. Cilt, 1998, s. 369.

Gamze ile kan vaadi veriyor vefaya ters olarak

"Kerîm olan" hadisini okumadın mı yoksa?

Yukarıdaki beyitte geçen "الكريم اذا" (Kerîm olan) ibaresi "الكريمُ إذا قَدَرَ عَفا" (Kerîm olan güçlüyken affeder) hadisini anımsatmaktadır. Şemseddîn es-Seḫâvî söz konusu hadisin rivayet zincirinde metrûk râvî bulunması sebebiyle mevzû gibi durduğunu; ancak züht ehli nezdinde meşhur olduğunu belirtmiştir.[519] Diğer taraftan İmam Ġazzâlî, el-Maḳṣadu'l-Esnâ adlı eserinde Allah'ın el-Kerîm ismini açıklarken kaynak göstermeden şu cümleyi zikretmiştir:

هو الذى إذا قدر عفا و إذا وعد وفا و إذا أعطى لا زاد على منتهى الرجاء و ولا يبالي كم أعطى ولمن أعطى.[520]

O; güçlüyken affeden, vaatte bulunduğunda vefa eyleyen, verdiğinde gayet bol veren, ne kadar ve kime verdiğine aldırış etmeyendir.

Muhammed er-Reyşehrî ise Şiî hadislerini topladığı Mîzânu'l-Ḥikme adlı eserinde Hz. Ali'ye atfettiği "الكريمُ إذا وَعَدَ وَفا و إذا تَوَعَّدَ عَفا" (Kerîm olan vaatte bulunduğunda vefa eyler ve gözdağı verdiğinde affeder) sözüne yer vermiştir.[521] Şeyḫ Âẕerî'nin yukarıdaki beytinin bağlamına en uygun olan Hz. Ali'ye atfedilen sözdür. Zira şair beytinde hem maşuğun gözdağı vermesinden şikayet etmiş hem de vefalı olması için serzenişte bulunmuştur. Şair bu sözü bir hadis olarak değerlendirmiştir.

1.1.4. Peygamberler

1.1.4.1. Genel Olarak Peygamber, Resul ve Nebi

Peygamber, Allah'ın kullarını uyarmak, emir ve yasaklarını tebliğ etmek için seçtiği kişilerdir. İslam inancına göre bütün peygamberler Allah tarafından vazifelendirilmiş, kendilerine üstün vasıflar ve mucizeler verilmiştir. İslam âlimlerinin umumen ittifak ettiği görüş; peygamberlerin asla günah işlemediği ve doğru olmayan bir söz söylemediği yönündedir. Kur'an'da peygamberler, resul ve nebi kelimeleri ile anılmıştır. Resullerin 313 veya 315, nebilerin ise 124.000 kişi

---

[519] Muhammed Abdurrahmân es-Seḫâvî, ***el-Maḳâṣidu'l-Ḥasene***, nşr. Muhammed Osman el-Ḫuşt, Dârü'l-Kitâbü'l-Arabî, Beyrut, 1405, s. 504-505, İbrahim Sağlam, ***Müştehir Hadisler, Doğuşu, Gelişimi ve Değerlendirilmesi***, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2017, s. 307, 391-392.

[520] Ebû Ḥâmid el-Ġazzâlî, ***el-Maḳṣadu'l-Esnâ***, nşr. Muhammed Bîcû, Matba'atu'ṣ-Ṣabâḥ, Dımaşk, 1420, s. 96.

[521] Muhammed er-Reyşehrî, ***Mîzânu'l-Ḥikme***, el-Mucelledu's-Sâmin, 3. Baskı, Dâru'l-Ḥadîs, Kum, 1425, s. 3562.

olduğuna dair hadis ise iki kavramın farklı olduğu görüşünü ortaya çıkarmıştır.[522] Bu bakış açısına göre resul kendisine kitap indirilen peygamber; nebi ise önceki bir resulün kitabını ve şeriatını tebliğ eden peygamberdir.

Şeyḫ Âẕerî, peygamberlere büyük önem vermiş ve İslami kaynaklarda geçen bütün peygamberleri divanında andığı gibi bazılarının anne, baba, eş ve çocuklarının isimlerini ve İsrâîliyyât dâhilindeki kaynaklarda geçen peygamberleri de beyitlerinde zikretmiştir. Bunun yanında Şeyḫ Âẕerî, genel olarak peygamberlik mefhumuna da temas etmiş ve resul ve nebilerin üstün vasıflarını çeşitli beyitlerinde dile getirmiştir. Şairin toplu olarak peygamberleri andığı şiirlerinden birisi münâcât niteliğindeki ilk kasidesidir:

یارب به همه صدرنشینان نبوت ارباب دیانات عموما و خصوصا

(Dîvân, s. 28:74)

Ya Rab, nübüvvetin bütün önde gelenleri için,
Umumen ve hususen dinlerin ümmetleri için,

Şaire göre peygamberlerin en üstünü Hz. Muhammed'dir. Şair bir kasidesinde Hz. Muhammed'in dünya gecesine tulu eden Duhâ güneşi, sair enbiyanın ise ışığını güneşten alan ay gibi olduğunu söylemiştir (bk. Hz. Ali).

Şeyḫ Âẕerî, ikinci kasidesinde de umumen peygamberleri anmış ve onların yaratılışından bahsetmiştir. Şaire göre peygamberlerin manevi cevheri ezelde Nûr-i Muhammedî'den damlayan katrelerden vücuda gelmiştir:

چکید قطره ازو صد و بیست و چار هزار شد آفریده از آن روح انبیای هدا
از روح روح رسولان نفس بر آوردند طلوع کرد تو گفتی ز آفتاب سها

(Dîvân, s. 30:43-44)

Ondan yüz yirmi dört bin katre damladı,
O (damlalardan) yol gösteren enbiyanın ruhu yaratıldı,
Rûh'tan resullerin ruhu nefes aldı,
Sanki güneşten bir Süha yıldızı çıktı,

Yukarıdaki beyitte Rûh yani Cebrail, nebilerden daha üstün bir makamda olarak tavsif edilmiştir. Şairin nebiler ile Cebrail'i karşılaştırdığı bir gazelinde ise nebilerin de feyz bakımında Cebrail (Rûh) mertebesinde olduğu ifade edilmektedir:

[522] Yusuf Şevki Yavuz, "Peygamber" ***DİA***, XXXIV. Cilt, 2007, s. 257-258.

پیمبران که به حکمت ستارگانِ مبیناند ستارگان شب افروز در سپهر بریناند
به فیض روح امین دیده گر شوند عجب نیست که خسروان ملاحت به خنده روح امیناند

(Dîvân, s. 113:1150-1151)

Hikmetleriyle en belirgin yıldızlar gibi olan peygamberler,
Geceyi aydınlatan en yüksek felekteki yıldızlardır,
Feyz bakımından Rûh gibi görülseler garip kaçmaz,
Çünkü güzelliğin sultanları gülümsemede Rûhu'l-Emîn gibidirler,

Peygamberler doğru yolun rehberleri, ulvi alemin sahipleri ve insanoğlunun tabii liderleridirler. Onlar dinî konularda hüküm verici ve nefs ile hevanın düşmanıdırlar:

السلام ای خسروان کشور دار البقا السلام ای محرمان بارگاه کبریا
السلام ای رهنمایان صراط مستقیم السلام ای حکم فرمایان احکام قضا
السلام ای سروران زمره ی دار السلام السلام ای قاتلان لشکر نفس و هوا
السلام ای حامیان خلق و سالاران قوم پیشوایان امم یعنی رسولان خدا

(Dîvân, s. 31:1-4)

Selam ey Dâru'l-Beḳâ'nın hükümdarları!
Selam ey azamet sarayının sâkînleri!
Selam ey Sırât-ı Müstakîm'in rehberleri!
Selam ey kazâ hükümlerini tebliğ edenler!
Selam ey Dârü'l-Selâm zümresinin öncüleri!
Selam ey nefs ve hevanın katilleri!
Selam ey reayanın ve ümeranın koruyucuları!
Ümmetlerin liderleri yani Allah'ın resulleri!

Şair, kasidenin takip eden beyitlerinde peygamberlerin ilim ve marifet dağıtıcı olduğu söylemiş; peygamberlerin ilim ve mucizelerinin cehalet ve küfür içinde gizlenmiş olduğu öne sürmüştür. Söz konusu beyitler peygamberlerin getirdikleri zâhirî bilgilerin yanında ehil olmayan kişiler tarafından kavranamayacak bazı bâtınî bilgilere de sahip oldukları şeklinde yorumlanabilir:

عالمان جهل بر گیرنده ی تقوی مآب کاملان کفر بر دارنده ی معجز نما
ساقیان شربت علم و شراب معرفت منعمان نعمت تسبیح و تهلیل و دعا

(Dîvân, s. 31:6-7)

İçinde takva olan cehaletin âlimleri,

İçinde mucize tutan küfrün kamilleri,

İlim şerbetinin ve marifet şarabının sâkîleri,

Tespih, tehlil ve dua ile nimetlenmiştir onlar,

Şeyḫ Âẕerî, ayrıca peygamberlerin günahlardan ve kötü vasıflardan arı olduklarını hatırlatmış ve en büyük sıkıntıları peygamberlerin çektiğine dair hadislere telmihte bulunmuştur:

فارغ از خشم و عداوت صافي از حقد و حسد　　خالی از کبر و رعونت ایمن از عجب و ریا

شهریاران ممالک حشمت مالک رقاب　　شهسواران کمین گاه بلا و ابتلا

(Dîvân, s. 31:8-9)

Öfke ve bedhahlıktan arıdırlar, kin ve hasetten beridirler,

Kibirlenmezler ve boş laf etmezler; bencillik ve ikiyüzlülükten korunmuşlardır,

Hüküm sahibi olanın mülkünün sâkînleri,

Bela ve musibet tuzaklarının süvarileri,

1.1.4.2. Hz. Muhammed (محمد، مصطفی)

Hz. Muhammed, son peygamberdir ve kendisine İslam'ın mukaddes kitabı olan Kur'an nazil olmuştur. İslam inancına göre Hz. Muhammed Müslümanların her bakımdan örnek alması gereken en mükemmel insandır ve manevi düzlemde ilk yaratılmış varlıktır. Bu konudaki hadislere göre tüm kâinat Hz. Muhammed'in nurundan ve onun yüzü suyu hürmetine yaratılmıştır.[523]

Tasavvufî ve dinî konularda şiir söylemiş olan Şeyḫ Âẕerî'nin divanında Hz. Muhammed övgüsü ana temalardan biridir. Âẕerî, Hz. Muhammed'in yaratılmışların en yücesi ve kâinatın efendisi konumunda olduğu birçok beytinde vurgulamıştır. Şairin bu hususu açıkça ifade ettiği beyitlerden bazıları şöyledir:

پس از ثنای خدای عز شانه پسرا　　دلا درود نبی پیشوای هر دو سرا

[523] Mehmet Demirci, "Hakîkat-i Muhammediyye" ***DİA***, XV. Cilt, 1997, s. 180.

(Dîvân, s. 29:5)

Allahü Azze Şânühü'ye senâ ettikten sonra, ey oğul!

Her iki alemin öncüsüne nebiye selam et, ey gönül!

السلام علیک یا خاتم رسول المرسلین السلام علیک یا فخر جمیع الأنبیا

صدرِ عالم سیدِ آدم گزینِ کاینات اشرف و اعلای موجودات یعنی مصطفی

(Dîvân, s. 32:46-47)

Selam üzerine olsun, ey gönderilmiş peygamberlerin sonuncusu!

Selam üzerine olsun, ey bütün enbiyanın iftiharı!

Dünyanın lideri, insanın efendisi, kâinatın seçkini,

Yaratılmışların en yüce ve şereflisi yani Mustafa,

شحنه ي هر هفت دوزخ حاکمِ هر هشت خلد مقتدای هر دو عالم قدوه ی هر دو سرا

(Dîvân, s. 32:50)

Yedi cehennemin şahnesi, sekiz cennetin hâkimi,

Her iki alemin öncüsü, her iki cihanın örnek şahsiyeti,

به پیشوای رسالت محمد عربی که اوست قافله ی کاینات را سالار

(Dîvân, s. 47:138)

Risaletin öncüsü Muhammed-i Arabî'ye selam olsun!

Çünkü odur kâinat kafilesinin lideri,

ره رستگاری و امن آذری نیست به غیر از ره سرور آفرینش

به منصوبه ی پنج ارکان دینش توان رستن از شش در آفرینش

(Dîvân, s. 51:20-21)

Âẕerî'nin kurtuluş ve esenlik yolu,

Yaratılışın efendisinin yolundan gayrı yol olamaz,

Onun dininin beş esasına yaslanmakla

Yaratılışın altı kapısından kurtulmak mümkündür.

Hz. Muhammed'in yaratılmışların en önde geleni ve efendisi olduğunu doğrudan söylediği beyitlerine ek olarak Şeyḫ Âẕerî bazı şiirlerinde ise kâinatı medrese,

hankah ya da hastane gibi müesseselere benzetmiş ve Hz. Muhammed'in bu müessesenin bir nevi idarecisi olduğunu ifade etmiştir:

حکیم عقل نظر کرد سوی عالم قدس　　مثال مدرسه ای یافت آفرینش را
محمد علیه سلام است مدرس درو　　که درس جمله جهان گوید از کتاب قضا

(Dîvân, s. 35:47-48)

Akıl hekimi kuds âlemi tarafına bakınca,
Yaratılışı bir medrese misaline benzetti,
O medresede kaza kitabından bütün cihana,
Ders anlatan müderris Muhammed aleyhisselâmdır,

بدانکه مدرسه ی آفرینش عالم　　به اعتبار دگر ماند او به دار شفا
طبیب دارشفا هست سید کونین　　همه شریعت او قول و فعل داروها
مصدران نبوت همه چو عطاران　　درو خلایق عالم دگر همه مرضا

(Dîvân, s. 35:50-52)

Bil ki yaratılış medresesi olan alem,
Bir bakımdan da hastaneye benzer,
Hastanenin tabibi, iki âlemin efendisidir,
Onun şeriati, sözleri ve fiilleri ilaçlardır,
Nübüvvetin öncüler hep attar gibidir,
Dünya halkı da artık hastanedeki cümle hastalardır,

تو لشکرکش حضرت کردگاری　　روان در پی ات لشکر آفرینش

(Dîvân, s. 51:6)

Sen yüce yaradanın ordusuna kumandan,
Yaratılış ordusu senin peşinden revan,

شده خلوت جملگی اهل عالم　　توئی شیخ در لنگر آفرینش

(Dîvân, s. 51:14)

Dünya sâkînleri cümle halvete girmiş (dervişler gibi),
Yaratılış tekkesinin şeyhi ise sensin,

تو شیخ خانقاه جهانی و عالمی در خلوت تن از تو سراسر در اعتکاف

(Dîvân, s. 51:11)

Cihân tekkesinin şeyhi sensin,

Âlem, sana hürmeten beden halvetinde bütünüyle itikâfa girmiştir,

این جهان را خانقاه ی دان و شیخ او رسول قاف تا قاف جهانش خوان و لنگر آسمان

(Dîvân, s. 61:28)

Bu dünyayı bir tekke farzet, şeyhi de Resûl,

Dünya uçtan uca onun sofrası, sinisi de semâdır,

İslam incancına göre Hz. Muhammed'in manevi cevheri tüm diğer mahlukattan önce yaratılmıştır (bk. Nûr-i Muhammedî) ve kâinatın yaratılmasının sebebi ve gayesi de aslında Hz. Muhammed'dir. Şeyh Âẕerî de bir beytinde bu inancı açık olarak dile getirmiştir:

محمدی که غرض گرنه بود او بودی نه عرش بودی و نه کرسی و نه ارض و سما

(Dîvân, s. 29:9)

Muhammed ki gaye onun varlığı olmasaydı,

Ne arş olurdu ne kürsî; ne yeryüzü olurdu ne gökyüzü,

Şeyh Âẕerî'ye göre Hz. Muhammed bir yönden kâinatın saiki iken bir başka yönden de kâinatın neticesi ve yaratılışı anlamlı kılan semeresidir. Hz. Muhammed'le ilgili bir kasidesindeki şu beyitler şairin görüşünü özetlemektedir:

همه آفرینش مثال صدف شد توئی در صدف گوهر آفرینش

(Dîvân, s. 51:7)

Bütün yaratılış sedef gibidir,

Sensin sedefteki yaratılış incisi,

همه آفرینش مثال درختیست که باشد محمد بر آفرینش

(Dîvân, s. 51:19)

Bütün yaratılış ağaç gibidir,

Muhammed'dir yaratılışın meyvesi

Şair, Hz. Muhammed'i hem Hakk'ı hem halkı aksettiren bir aynaya da benzetmiştir. Her iki alem onun etrafında bir kabuk ya da cilt gibidir ve gerçek mananın bulunduğu kâinatın cevheri Resulullah'tır:

آیینه ایست ذات تو حق را و خلق را وین هر دو کون ذات شریف تو را غلاف

(Dîvân, s. 53:11)

Senin zatın Hakk'a ve halka bir ayna gibidir,

Ve her iki alem senin zat-i şerifinin kılıfıdır,

Resulullah bir başka beyitte kâinatın bütün zerrelerini aydınlatan bir nur kaynağı olarak tasvir edilmiştir:

خاصه آن شمع نبوت قره البیضای شرع کز فروغش هست در هر ذره بیضای دگر

(Dîvân, s. 49:15)

Bilhassa o, nübüvvet kandili ve şeriat güneşidir,

Çünkü onun parıltısıyla her bir zerrede başka bir güneş oluşur,

Hz. Muhammed'in Allah'ın yarattığı en önemli varlık olduğunu çeşitli şekillerde vurgulayan Şeyḫ Âẕerî, bazı şiirlerinde de onun mahlukat içindeki ayrıcalıklı konumunu ifade edebilmek için Resullah'ı feleklerin etrafında döndüğü bir merkeze benzetmiştir. Felek, Hz. Muhammed'i tavaf etmekte ya da ona itaat etmektedir:

ای گرد کعبه ی حرمت عرش در طواف در ظل اهتمام تو از قاف تا به قاف

(Dîvân, s. 51:1)

Ey arşın hareminin kâbesi etrafında,

Senin gayretin sayesinde kaftan kafa tavaf ettiği!

به گرد روضه ی پاک تو انجم و افلاک پی طواف تو دارند روز و شب تعجیل

(Dîvân, s. 56:35)

Yıldızlar ve felekler senin pak bahçenin etrafında,

Seni tavaf etmek için gece gündüz telaş içindeler,

در موکب کمالت چرخ از پی جنیبت از روز برده اشهب وز شب کشیده ادهم

(Dîvân, s. 57:5)

Felek, senin kemalinin maiyetinde sana itaat etmek üzere,

Alacalığı gündüzden, karalığı geceden almıştır,

همیشه تا که بود پیر لشکر گردون کشد صلوت و سلام تو در شب و شبگیر

(Dîvân, s. 190:125)

Felek ordusunun piri var oldukça devamlı,

Gece gündüz sana salât ü selâm edecektir,

Ahzâb suresi 40. ayette Hz. Muhammed'in "Ḫâteme'n-Nebiyyîn" yani "peygamberlerin mührü" olduğu söylenmiştir. Bu ifade onun son peygamber olduğuna işaret eder. Şeyḫ Âẕerî de divanında "peygamberlerin mührü" kavramına yer vermiştir:

در حل و عقد عالم دست پیمبری را تو خاتمی و عرشت همچون نگین خاتم

(Dîvân, s. 57:3)

Âlemi çekip çevirmede peygamberlik elindeki mühür sensin.

Arş da senin mührünü vuran yüzük taşı,

Bir başka beyitte ise Hz. Muhammed "Ḫâtem-i Enbiyâ" diye anılırken Hz. Ali'nin de onun en yakın destekçisi olduğu hatırlatılır:

که بود اینها که اوصافش شنیدی هیچ میدانی کسی کو بود ختم انبیا را گوهر خاتم

(Dîvân, s. 57:13)

Bu vasıflarını dinlediğin kimdir, bilir misin?

Ḫâtem-i Enbiyâ'nın mühür taşı olan kişidir.

Şeyḫ Âẕerî, Hz. Muhammed'in varlıklar alemindeki son peygamber olduğunu söylerken onun mana bakımından yalnız peygamberlerin değil tüm mahlukatın ilki olduğunu da vurgulamıştır:

گر آمدی به صورت از انبیا مؤخر بودی ز روی معنی بر کن فکان مقدم

(Dîvân, s. 57:9)

Suret olarak enbiyadan sonuncu olarak gelsen de,

Mana olarak tüm olup olacaklardan evveldin,

Âẕerî'ye göre tüm peygamberler kâmil insandır. Ancak, Hz. Muhammed'in konumu diğer peygamberlerin üzerindedir ve bir bakıma kemalin de kemali olarak adlandırılabilecek bir makamdır:

اگرچه اهل کمالند انبیا همه لیک　　کمال حضرت او راست منصب تکمیل

(Dîvân, s. 56:32)

Peygamberler her ne kadar kemal ehli olsalar da,

Kemale erdirme makamı o hazretin kemaline aittir,

Şeyḫ Âẕerî, divanının iki yerinde Hz. Âdem'in dahi Hz. Muhammed'in cevherinden yaratıldığını hatırlatmış ve onun önceliğine ve üstünlüğüne işaret etmiştir (bk. Hz. Âdem).

Kendisine kıyamete kadar geçerli kalacak Kur'an'ın indirildiği son peygamber Hz. Muhammed, her çağda doğru yolu bulmak isteyenlerin gerçek mürşididir. Bu gerçeği, Şeyḫ Âẕerî de bir kasidesinde dile getirmiştir:

دلا به خود نتوان برد ره به عالم دین　　که منزلی است قوی دور و راه ناپیدا

طریق های خطرناک و راه در ظلمات　　همه گذرگه او دزد و لشکر اعدا

گرت هواست که یابی بدان جهان راهی　　مرو برون ز ره پیشوای هر دو سرا

رفیق کعبه ی توفیق و هادی تحقیق　　مسافر شب معراج و صاحب اسرا

(Dîvân, s. 35:43-46)

Ey gönül! Din âlemine giden yol kendi kendine aşılmaz,

Çünkü çok uzaktır ve güzergahı meçhul,

Tehlikeli geçitleri vardır ve yolu karanlıklar içinde,

Bütün geçitlerinde eşkıya ve düşman orduları,

Eğer sende o dünyaya bir yol bulma isteği varsa,

Her iki âlemin öncüsünün yolundan çıkma,

Tevfik Kâbesinin samimi dostu ve hakikatlere hidayet eden,

Miraç gecesinin yolcusu ve İsrâ'nın sahibidir,

Bir başka kasidede ise şair, Hz. Muhammed'i "tüm mürşitlerin mürşidi" diye adlandırarak onun bütün insanlığa gönderilmiş en üstün yol göstericisi olması gerçeğine değinmiştir:

گرت هواست که از همرهان نمانی دور　　مشو جدا ز طریق دلیل کل دلیل

محمد نبی الله امام ام کتاب　　خطیب قد سمع الله و صاحب تنزیل

(Dîvân, s. 56:30-31)

Eğer yoldaşlarından uzak kalmamak isteğindeysen,

Tüm mürşitlerin mürşidinin yolundan ayrılma,

Allah'ın Nebî'si Muhammed, Ümmü'l-Kitâb'ın imamıdır,

"Allah işitmiştir"in[524] *hatibi, tenzilin sahibidir,*

Şairin aşağıdaki beytinde de Hz. Muhammed'in hidayet etme vasfına temas etmiştir. Söz konusu beyitte "biz" olarak tabir ettiği kişilerin ise sülûk ehli olduğunu düşünmek olasıdır. Buna göre Hz. Muhammed sevgisi, tasavvuf yolunda yürüyenlere rehberlik etmektedir:

سالار کاروان هدی عشق احمد است مائیم و دست و دامنِ سالارِ کاروان

(Dîvân, s. 159:2371)

Hidayet kervanının lideri Ahmed aşkıdır,

Kervan başının eli kolu da bizleriz.

Hz. Muhammed'in örnek alınacak nihai merci olması onun mezhepler üstü bir konumda oluşunu göstermektedir. Hz. Ali ve evlatlarının imamlığı kabul edilse de edilmese de Şeyḫ Âẕerî'ye göre bütün Müslümanların ulaşacağı en öte nokta Hz. Muhammed'in söylediklerididir:

به هر کدام کنی اقتدا بیابی راه به قول صاحب لولاک و سالک اوحا

(Dîvân, s. 36:64)

Hangisine iktidâ edersen et sonunda bir yol bulursun,

"Sen olmasaydın"ın[525] *sahibinin, "vahyetti"nin*[526] *sâlikinin sözüne göre,*

Yukarıdaki beytinde Şeyḫ Âẕerî, İmamlara iktida etmeden Hz. Muhammed'e ulaşmanın mümkün olduğunu söylese de bir başka şiirinde farklı bir tutum takınmış ve Resulullah'a çıkan tek yolun Hz. Ali ve onun evladı olan İmamlardan geçtiğini öne sürmüştür:

گر ره به کوی مصطفوی جویی آذری غیر از علی و آل علی نیست رهنمات

[524] Bk. Mücâdele 1.

[525] Kutsî hadis: "Sen olmasaydın kâinatı yaratmazdım" bk. Mehmet Demirci, "Hakîkat-i Muhammediyye" ***DİA***, XV. Cilt, 1997, s. 180. Levlâke hadisi olarak bilinen bu hadis, el-Ḳârî'ye göre mevzûdur. Bk. Ali el-Ḳârî el-Herevî, ***el-Maṣnû' ...*** , s. 150.

[526] Bk. Necm 10.

(Dîvân, s. 42:10)

Eğer Mustafa'nın sokağına yol ararsan ey Âẕerî,

Ali ve Âl-i Ali'den başka rehberin yoktur,

Şeyḫ Âẕerî aşağıdaki beytinde Hz. Muhammed'den başkasına biat edenleri tenkit etmektedir. Söz edilen kişiler muhtemelen Timurlular hanedanına hizmet eden devrin ulemasıdır. Beyitte geçen "تحت شجر" (ağaç altında) ibaresi Kur'an'da Akabe biatlarını anlatan Fetih suresi 18. ayetten iktibastır ve kendisine itaat edilmesi gereken kişinin sadece Hz. Peygamber olduğuna işaret etmektedir.

برو به بیعتِ مردی در آی اگر مردی که هست بیعتش از مومنان تحت شجر

(Dîvân, s. 50:54)

Yiğitsen git biat et o yiğide

Müminlerin "ağaç altında" biat ettiği kişiye,

Şeyḫ Âẕerî, Hz. Muhammed'in bazı mucizelerine de telmihte bulunmuştur. Örneğin, bir beytinde Hz. Muhammed doğduğu gece İran'daki Sasani saraylarında birisi olan Ṭâḳ-i Kisrâ'nın bir kısmının yıkılması ve Peygamber'in elinin bir hareketiyle ayın gökyüzünde ikiye bölünmesi hadiselerini anmıştır:

در طاق کسری از شرفِ مقدمِ تو شق در ماه بدر از اثر دست تو شکاف

(Dîvân, s. 51:2)

Ṭâḳ-i Kisrâ'da senin gelişinin şerefiyle çatlak,

Dolunayda senin elinin tesiriyle yarık oluştu,

Yine İnşiḳâḳu'l-Ḳamer vakıasına telmihin olduğu bir beyitte ise maşuk Hz. Muhammed'dir:

غلام آن نمکینم که گاه معجز حسن به یک کرشمه کند قرص ماه را به دو نیم

(Dîvân, s. 157:2311)

Hüsn mucizesi esnasında bir naz ile,

Ayın çemberini iki yarıya bölen o güzelin kölesiyim,

Şeyḫ Âẕerî Divanı'nda söz edilen bir başka mucize ise güneşin batıdan geri dönmesidir. Rivayete göre Hz. Muhammed, Hz. Ali'nin dizlerine yaslanıp uyumuştur. Bu sırada öğle namazı vakti geçer ve peygamberi rahatsız etmemek için yerinden kıpırdamayan Hz. Ali'nin namazı kazaya kalır. Bunun üzerine Hz. Muhammed, Ali'nin öğle namazını kılabilmesi için dua eder ve güneş öğle vakti

yeniden girecek kadar doğuya doğru hareket eder. Divanda iki yerde bu olaydan bahsedilmiştir:

خبرز عالم لاهوت آن تواند داد که بازگشت به فرمان او خور از خاور

(Dîvân, s. 50:57)

Lâhût âleminden ancak,

Onun emriyle güneşin batıdan geri döndüğü kişi haber verebilir,

از نژاد آن اولوالامری که هنگام قضا بازگشت از امر او از سوی خاور آسمان

(Dîvân, s. 61:40)

(Namaz) kazaya kalınca emriyle güneşin batıdan geri döndüğü,

O Ülü'l-Emr'in soyundan gelmektedir,

1.1.4.3. Hz. İsa (عیسی، مسیح)

Hz. İsa kendisine İncil indirilen peygamberdir. Babasız olarak doğması, nefesi ile hastaları iyileştirmesi ve ölüleri diriltmesi gibi çeşitli mucizeleri vardır. İslam âlimlerine göre diri olarak göğe yükseltilmiştir ve kıyamete yakın bir zamanda Deccal'e karşı koymak için yeryüzüne inecektir. Mesih olarak da bilinmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de "Rûh" yani Cebrail'in Hz. Meryem'e Hz. İsa'nın doğacağını müjdelemek için gönderildiği anlatılmaktadır. Bu konuyla ilgili kimi rivayetlere göre Hz. İsa, Cebrail'in Hz. Meryem'in yakasından üflemesiyle dünyaya gelmiştir. Şeyḫ Âẕerî'nin divanında bu hususla ilgili birçok beyit mevcuttur. Şaire göre İsa'nın nefesiyle hastaları iyileştirip ölüleri diriltmesi Rûhu'l-Kuds'ün nefesinden doğmasıyla alakalıdır (Bk. Cebrail).

Şeyḫ Âẕerî, Hz. İsa'nın şifalı nefesi ile ilgili çeşitli teşbihler oluşturmuştur. Mehdî'ye hitap ettiği bir beytinde onu "çağın İsa'sı" olarak adlandırmıştır:

عیسی وقتی و خلقی جمله بیماران تو چشم می دارند از انفاس تو ای عیسی شفا

(Dîvân, s. 34:102)

Sen çağın İsa'sısın ve halk cümle senin hastan,

Senin nefeslerinden şifa beklerler ey İsa!

Bir gazelde ise şarap, ölüleri yaşama döndüren İsa'nın nefesine benzetilmiştir:

بیا ای ساقی ما تازه کن روح مسیحا را　　در اقداح بلورین ریز آن یاقوت حمرا را

حیات خضر در ده تا به فیض عیسوی سازم　　به احیای می از خوابِ عدم بیدار موتا را

(Dîvân, s. 72:40-41)

Gel ey Sâkîmiz, tazele Mesîhâ'nın nefesini,

Billur kadehlere dök o yakut şarabı,

Hızır hayatı ver de İsa feyzi ile uyandırayım,

Şarabın diriltici etkisiyle yokluk uykusundan ölüleri,

Yine bir gazelde şair, Hızır'ın sonsuz hayatı ve Hz. İsa'nın nefesini bir arada zikretmiş ve onları doğanın yeniden canlandığı bahar mevsimi ve Nevruz vakti için birer teşbih unsuru olarak kullanmıştır:

دم مسیح و حیات خضر که می گویند　　هوای فصل بهار است و موسم نوروز

(135:1749)

Mesih'in nefesi ve Hızır'ın hayatı dedikleri,

Bahar ve Nevruz mevsimlerinin havasıdır,

Hristiyan kaynaklarına göre Hz. İsa çölde kırk gün, kırk gece oruç tutmuş; bu esnada Şeytan onu yoldan çıkarmayı denemiş ama başarılı olamamıştır. Şeyḫ Âẕerî'nin bu rivayete bir telmihte bulunduğu aşağıdaki beyitte Deccal, Şeytan manasında kullanılmış olmalıdır:

طریق خاص گزین و ببر ز صحبت عام　　که صومِ عیسی خوشتر ز دعوتِ دجال

(Dîvân, s. 54:70)

Havas yolunu seç ve avamın sohbetiyle alakanı kes,

Çünkü İsa'nın orucu Deccal'in davetinden yeğdir,

Şeyḫ Âẕerî'nin Hz. İsa ile alakalı bahsettiği bir başka husus ise onun göğe yükselmesidir. İslam âlimlerine göre Hz. İsa çarmıha gerilmediği gibi aslında hiç ölmemiştir ve canlı olarak göğe çıkmıştır:

السلام ای عیسیِ مریم مسیحِ روح بخش　　ای نهاده از زمین پای رسالت بر سما

(Dîvân, s. 32:43)

Selam sana ey Meryem oğlu İsa, can bağışlayan Mesih,

Ey risalet adımını yeryüzünden semaya atan!

Bir beyitte ise Hz. İsa gökyüzünde Hz. İdris'le komşu olarak zikredilmiştir (Bk. Hz. İdris).

1.1.4.3.1. Hz. Hanne ve Hz. Meryem (بنت حنه)

Hz. Hanne, Hz. Meryem'in annesidir. Hz. Meryem ise Hz. İsa'nın annesidir. Meryem suresi 16-21. ayetlerde Cebrail'in Hz. Meryem'e görünerek bir erkek çocuğu sahibi olacağını bildirmesi anlatılır. İslami kaynaklarda yer alan rivayetlere göre bu hadise Meryem Silvan mağarası olarak adlandırılan su pınarına gittiği sırada gerçekleşmiştir.[527] Şeyḫ Âẕerî, aşağıdaki beytinde bu hadiseye temas etmiştir:

بنت حنه را فیض که از روح قدس بود چون کرد تهارت به لب چشمه سلوا

(Dîvân, s. 29:87)

Silva(n) çeşmesinin ağzında taharet ederken,

Hanne'nin kızına feyz Rûhu'l-Kuds'ten (geldi)

1.1.4.4. Hz. Yahyâ (یحیا)

Hz. Yahyâ, Hz. Zekeriya'nın oğludur ve Hz. İsa ile aynı yıllarda yaşamış bir peygamberdir. Meryem suresi 12. ayette Yahyâ'ya çocuk yaşta hikmet verildiği anlatılır. Yahyâ, Hz. İsa'nın peygamberliğini haber vermiştir. Filistin Hükümdarı Herot tarafından başı kesilerek şehit edilmiştir.

Şeyḫ Âẕerî, iki beytinde Hz. Yahyâ'nın kanının dökülerek şehit edilmesinden bahseder:

یارب به صفای دل آن گوهر معصوم آن خون ز تن ریخته ی ناحق یحیا

(Dîvân, s. 28:71)

Ya Rab! o masum mücevherin kalbinin saflığı adına,

Yahyâ'nın haksız yere bedeninden akıtılan kanı adına,

السلام علیک یحیی مطلع شمس جلال ای شفق از ابر چشم تو شده خون از حیا

(Dîvân, s. 32:39)

Selam sana ey celal güneşinin doğuş yeri olan Yahyâ!

Ey hayasından ötürü şafağın göz bulutundan ötürü kana büründüğü Yahyâ!

[527] Ömer Faruk Harman, "Meryem" ***DİA***, XXIX. Cilt, 2004, s. 241.

1.1.4.5. Hz. Zekeriya (زکریا)

Kur'ân-ı Kerîm'de zikredilen Hz. Zekeriya; Hz. İsa'nın doğduğu sırada hayatta olan bir peygamberdir ve Hz. Yahyâ'nın babasıdır. Hz. Zekeriya, İsa'nın babasız doğması sebebiyle iftiralara maruz kalan Hz. Meryem'i korumuştur. Divanda Hz. Zekeriya'nın adı iki beyitte anılır:

یارب به حق حرمت داود و سلیمان یارب به حق صدق و صفای زکریا

(Dîvân, s. 28:70)

Ya Rab! Davud ile Süleyman'ın hakkı ve hürmeti için,

Ya Rab! Zekeriya'nın dürüstlüğü ve kalp temizliği hakkı için,

السلام ای مالک تمکین زکریای نبی گوهر بحر جلالت بحر ما لا انتها

(Dîvân, s. 32:38)

Selam sana ey temkin sahibi Zekeriya nebi!

Celalinin deryasının incisi uçsuz bir derya,

1.1.4.6. Hz. Üzeyir (عزیر)

Tevbe suresi 30. ayette adı zikredilen Hz. Üzeyir'in peygamber olup olmadığı hakkında kesin bir görüş yoktur. Bakara suresi 259. ayette Allah'ın ölüleri nasıl dirilteceğini sorguladıktan sonra Allah tarafından yüz yıl uyutulup diriltildiği anlatılan kişinin de Üzeyir olduğu düşünülmektedir.[528] Söz konusu ayete dayandırılan bir yoruma göre Üzeyir, kaderin sırrını sorduğu için uyutulmuş ve tekrar uyandıktan sonra kader sırrına vakıf olmuştur.[529] Uyandıktan sonra kendisinden daha yaşlı olan oğluyla karşılaştığı da hakkında anlatılan rivayetlerdendir. Şeyḫ Âẕerî, divanında iki yerde Üzeyir'i zikretmiştir:

یارب به عزیر و به حق سر سوالش کو با پسر پیر جوان آمد و برنا

(Dîvân, s. 28:73)

Yâ Rab! Yaşlı oğluna kıyasla genç ve delikanlı olan,

Üzeyr adına ve sorusunun sırrının hakkı için,

[528] Baki Adam, "Üzeyir" ***DİA***, XLII. Cilt, 2012, s. 401.

[529] Ahmed Avni Konuk, ***Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi***, hzl. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, 3. Cilt, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 81.

السلام ای سایل سر قدر یعنی عزیر السلام ای کرده با حق در حقیقت ماجرا

(Dîvân, s. 32:40)

Selam sana ey kaderin sırrını soran yani Üzeyir,

Selam sana ey hakikate dair Hakk ile münazara eden,

1.1.4.7. Hz. Yunus (يونس)

Kur'ân-ı Kerîm'e göre Hz. Yunus, peygamber olarak gönderildiği kavim iman etmeyince öfkelenerek bir gemiye binip orayı terk eder. Bunun üzerine cezalandırılır ve kendisini bir balık yutar. Ancak, pişman olması neticesinde Allah tarafından affedilir ve balığın karnından kurtulur.

Şeyḫ Âẕerî, Hz. Yunus'u "balık" ile birlikte zikretmiş ve balık tarafından yutulması hadisesine telmihte bulunmuştur:

السلام علیک یونس آفتاب برج حوت ای ز عقلت آفتابِ نفس کلی را ضیا

(Dîvân, s. 32:32)

Selam sana ey balık burcunun güneşi Yunus!

Ey aklınla Nefs-i Küll güneşine ışık veren!

1.1.4.8. Hz. İlyas (الیاس)

Hz. İlyas, Kur'ân'da adı geçen ve soyu Hz. Harun'a dayandığı düşünülen bir peygamberdir. Ayrıca bazı rivayetlere göre Hz. İlyas tıpkı Hızır gibi ölümsüzdür ve halen dünyadadır. Şeyḫ Âẕerî, Hz. İlyas'tan bahsettiği bir beytinde onu çok eskiden doğmuş ve halen hayatta olan bir kişi olarak ele almıştır. Şairin Hz. İlyas'ı Akl-ı Evvel'e teşbih etmesinin sebebi onun yaşını vurgulamaktır. Zira, filozoflara göre Akl-ı Evvel kâinatta ilk ortaya çıkan varlıklardan birisidir:

السلام ای مونس ارواح الیاس نبی عقل اول در تقدم خضر ثانی در بقا

(Dîvân, s. 32:41)

Selam sana ey ruhların hemdemi İlyas Peygamber!

Eskilikte akl-ı evvel, bekâda ikinci Hızır,

1.1.4.9. Hz. Süleyman (سلیمان)

Hz. Davud'un oğlu ve Kur'ân-ı Kerîm'de anılan bir peygamberdir. Edebiyatta Hz. Süleyman; cinlere, kuşlara ve hayvanlara hükmetmesi, eşi görülmemiş derecede güçlü bir devlete mazhar olması ve karıncanın kendisine çekirge bacağı hediye etmesi gibi temalar bağlamında ele alınmıştır.[530]

Şeyḫ Âẕerî, bir beytinde Hz. Süleyman'ın insanlardan başka çeşitli canlıların da hükümdarı konumunda olduğunu belirtmiştir:

السلام ای مظهر رحمت سلیمان نبی پادشاه جن و انس و مار و مور و اژدها

(Dîvân, s. 32:37)

Selam sana ey rahmete mazhar olan,
Cinlerin, insanların, yılanların, karıncaların ve ejderlerin padişahı Süleyman peygamber,

Şeyḫ Âẕerî, İmam Rıżâ'nın imametini Hz. Süleyman'ın ihtişamlı saltanatına teşbih etmiştir. Şaire göre cinlerin ve insanların imamı Mehdî'nin atası olan İmam Rıżâ, velayet silsilesinin zirvesini temsil etmektedir ve bu yönüyle Süleyman gibidir:

بوده ای چون جد و باب خود امام جن و انس ای تو در باب ولایت چون سلیمان آمده

(Dîvân, s. 64:8)

Ataların gibi cinlerin ve insanların imamı olmuşsun,
Ey velayet konusunda Süleyman gibi olan!

Âẕerî'ye göre Süleyman'ın saltanatı her ne kadar eşsiz olsa da tüm diğer saltanatlar gibi fanidir. Hükümdar saraylarına neden gitmediğini açıkladığı bir beytinde şair bu görüşe yer vermiştir:

به تخت سلطنت رفتن نشاید اذری از جا که گر تخت سلیمانی روی بر باد می آید

(Dîvân, s. 130:1605)

Ey Âẕerî! Kalkıp saltanat tahtına gitmek yakışmaz
Çünkü Süleyman tahtında olsan da yok olup gidecektir,

Şair bir beytinde Hz. Süleyman'ın karıncayla konuşmasını bir mucize olarak ele almıştır (bk. Karınca). Bir başka beyitte ise karıncanın Hz. Süleyman'a çekirge bacağı getirmesi hadisesi anılmıştır (bk. Çekirge).

[530] İskender Pala, ***Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü,*** s. 425-426.

1.1.4.10. Hz. Davud (داود)

Kur'ân-ı Kerîm'de geçen bir peygamberdir. Beden olarak kuvvetli olması; gür ve son derece güzel sesi ile bilinir. Rivayetlere göre Zebur'u okuduğunda sesinin güzelliği nedeniyle kuşlar bile kendisini dinlemeye gelirmiş. Kur'ân da dâhil çeşitli kaynaklarda Hz. Davud'un bir sebepten hataya düşüp tövbe ettiği ve Allah tarafından affedildiği zikredilmiştir. Ancak hatasının ne olduğu hususunda âlimler arasında görüş birliği yoktur.[531]

Hz. Davud divanda sesinin güzelliği, kuşları etki altına alması, bedeni gücü ve Allah tarafından affedilmesi yönleriyle anılmıştır:

بر آدم و داود کنی رحم عجب نیست بر همچو منی رحم کن ای مرهم جانها

(Dîvân, s. 29:98)

Âdem'e ve Dâvûd'a rahmet edersin; buna şaşılmaz,
Benim gibi birine de rahmet et ey canların merhemi!

السلام علیک داود ای هیولای وجود ای به آواز زبورت داده جان مرغ از هوا

(Dîvân, s. 32:36)

Selam sana ey heyulâ cüsseli Dâvûd!
Ey Zebur okuduğun sesinden havadaki kuşun can verdiği,

خطاب از پرده های غیب می آرند و محرومی که گوشی را که آن کر شد چه سود از نغمه داود

(Dîvân, s. 124:1454)

Gayb perdelerinden sesleniyorlar ama sen mahrumsun,
Çünkü sağırlaşmış kulağa Dâvûd'un nağmesi fayda etmez

1.1.4.11. Hz. Ḥızḳîl (حزقیل)

Ḥızḳîl, İsrâiliyât kaynaklarında Hezekiel diye kaydedilen ve Kur'ân'da adı zikredilmeyen bir peygamberdir. Bazı tefsirciler, Bakara suresi 243. ayette bahsedilen Allah'ın ölüleri diriltilmesi hadisesinin Hz. Ḥızḳîl'in bir mucizesi olduğunu öne sürmüşlerdir. Bir başka rivayete göre ise Hz. Ḥızḳîl'in annesi çok

[531] Ömer Faruk Harman, "Dâvûd" ***DİA***, IX. Cilt, 1994, s. 21-24.

ihtiyar bir kadın olduğu halde çocuğu olması için Allah'a yalvarmış ve Allah, Hz. Ḥızḳîl'in dünyaya gelmesini sağlamıştır.[532] Şeyḫ Âẕerî, Hz. Ḥızḳîl'i sabahın doğuşunu anlattığı bir beyitte bazı yönleriyle Hz. İsa'ya benzeterek zikretmiştir:

نمود روزن مینای چرخ عیسی صبح از روح روح فرایندہ چون دم حزقیل

(Dîvân, s. 55:7)

İsa'nın bulunduğu göğün mineli penceresinden,
Tıpkı Ḥızḳîl'in nefesi gibi cana can katan sabah göründü.

1.1.4.12. Hz. Musa (موسا)

Hz. Musa kendisine Tevrat'ın indirildiği peygamberdir. İsrailoğullarına gönderilmiştir. Klasik şiirde Hz. Musa'nın yed-i beyżâ olarak bilinen ışık saçan eli, yılana dönüşüp büyücülerin sahte yılanlarını yutan asası ve Kızıldenizi ikiye bölmesi gibi mucizelerine temas edilmiş, tanrılık iddiasındaki Firavun ve veziri Hâmân'a karşı çıkması üzerinde durulmuştur. Ayrıca, Ṭûr dağındaki mîkatta Allah'ın kendisiyle konuşmasına binaen aldığı Kelîmullah lakabı ile anılmıştır.[533]

Şeyḫ Âẕerî, divanında Hz. Musa'yı firavunla mücadelesi ve çeşitli mucizeleri bağlamında anmıştır:

از بهر زوالِ شبِ فرعونِ کدورت بنموده ز موسای سحرگه ید بیضا

(Dîvân, s. 27:15)

Karanlık Firavun gecesinin yok olması için,
Şafak Musa'sından zuhur etti Yed-i Beyżâ,

السلام علیک یا موسی کلیمِ کوهِ طور نکبت فرعون و هامان سِرّ ثعبان و عصا

(Dîvân, s. 32:34)

Selam sana ey Ṭûr Dağı'nın Kelîm'i!
Firavun ve Hâmân'ın felaketi, yılan ve asanın sırrı Musa!

Şeyḫ Âẕerî Hz. Musa'nın iyiliğin, Firavun'un ise kötülüğün sembolü olmasından yola çıkarak çeşitli teşbihler bina etmiştir. Mesela, bir beytinde insanın cismani

[532] J. Eisenberg, G. Vajda, "Ḥizḳīl" ***The Encyclopedia of Islam***, III. Cilt, 1986, s. 535.
[533] İskender Pala, ***Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü,*** s. 334-335.

varlığının doğru kullanıldığında Musa'nın asası gibi etkili olabileceğini dile getirmiş ve Firavun gibi olan nefse karşı koymayı öğütlemiştir:

تن چون عصاست بر کف موسی نفس تو فرعون نفس را بشکن زانکه اژدری

(Dîvân, s. 68:33)

Beden Musa'sının elindeki asa gidibir; nefsin ise firavun,

Nefsi yenilgiye uğrat; çünkü sen ejdersin,

Yine nefsi firavuna benzettiği bir başka beytinde ise şair, bu sefer nefsine seslenir ve ona zulmü bırakarak Musa'yı örnek almasını tavsiye eder.

ای نفس فرعون از ستم تا چند با هامان به هم بر طور موسی نه قدم طبلی بزن میقات را

(Dîvân, s. 73:67)

Ey Firavun nefis, ne zamana kadar Hâmân ile beraber zulmedeceksin?

Musa'nın Ṭûr'una adım at ve mîkâtta durduğunu kös ile ilan et,

Hem imanın hem küfrün ulvî alemden geliyor olması Şeyḫ Âẕerî'nin sıklıkla üzerinde durduğu konulardan birisidir. Şair, Musa-Firavun tezatından bu bağlamda da yararlanmıştır. Mesela, bir kasidesinde Ceberût aleminde Ebû Cehil ile Hz. Muhammed'in, Firavun ile Hz. Musa'nın barıştığını söylemiştir (Bk. Ceberût Âlemi). Bir gazelinde ise hem Musa ve Harun'un dediklerinin hem Firavun ve veziri Hâmân'ın dediklerinin Allah'tan geldiğini ifade etmiştir (bk. İman ve Küfür).

Şeyḫ Âẕerî, Hz. Musa'ya Ṭûr Dağı'nda vahiy gelmesi vakası ile tasavvuf ehlinin geçirdiği merhaleler ve bazı sırlara ulaşmaları arasında benzerlik kurmak suretiyle sülûk ile ilgili bazı hususları açıklamaya çalışmıştır. Şair, tasavvuf yolunda ulaşılabilecek mertebelerin sınırsız ve idrakin ötesinde olduğunu şöyle ifade etmiştir:

هست در میدانِ میقاتِ کمالِ کبریات صد هزاران طور بر هر طور موسای دگر

(Dîvân, s. 48:4)

Evliyaların kemal mîkât meydanında yüz binlerce Ṭûr vardır,

Ve her bir Ṭûr'un başka bir Musa vardır,

Bir gazelinde ise aşk ehlinin mücahede ve çilesini Hz. Musa benzetmesiyle anlatmıştır:

بر سر طور امتحان از خطراتِ عشق بین برقِ کمال سوخته خرمنِ صد کلیم را

(Dîvân, s. 75:110)

Aşkın tehlikeleri yüzünden imtihan Ṭûr'unun zirvesinde,

Kemal yıldırımının yüzlerce Kelîm'in harmanını nasıl yaktığına bir bak!

Âẕerî'nin Hz. Musa ile alakalı söz ettiği bir başka hadise ise Musa Ṭûr'dayken kavminden Sâmirî isimli şahsın altın bir buzağı yaparak halkı ona tapmaya teşvik etmesidir. Şair, bir beytinde kendisinin Musa gibi altın buzağıya karşı olduğunu söyleyerek dünya malından ve şirkten uzak durduğunu anlatmak istemiştir (Bk. Sâmirî).

1.1.4.12.1. Hz. Harun (هارون)

Hz. Harun, kardeşi Hz. Musa'ya yardım etmek için peygamber olarak gönderilmiştir. Şeyḫ Âẕerî, Harun'u Musa ile beraber zikreder:

یارب به کمالیت و رحمیت هارون یارب به بزرگی و جلالیت موسا

(Dîvân, s. 28:69)

Ya Rab! Harun'un rahmiyet ve kemaliyeti için,

Ya Rab! Musa'nın büyüklük ve celaliyeti için,

Hz. Muhammed bir hadisinde Harun Musa'ya nispetle ne ise Hz. Ali'nin de kendisi için aynı olduğunu söylemiştir (bk. Hz. Muhammed ve Hz. Ali). Bu hadisten etkilendiği anlaşılan şair, Hz. Harun'u imam olarak tavsif eder:

السلام علیک یا هارون امام عهد خویش ای تو در علم و عمل امر خلافت را سزا

(Dîvân, s. 32:35)

Selam sana ey çağının imamı Harun!

Ey ilim ve amelce hilafete lâyık olan Harun!

Aynı kasidenin sonraki bir beytinde ise şair, Hz. Ali'yi Harun'a benzetmiştir:

السلام علیک ای هارونِ امت السلام السلام ای آدمِ اهل ولایت مرتضا

(Dîvân, s. 33:70)

Selam sana ey İslam ümmetin Harun'u!

Selam sana ey velayet ehlinin Adem'i, Murtazâ!

1.1.4.12.2. Şebber ve Şubeyr (شبر، شبیر)

Şebber ve Şubeyr; Hz. Harun'un oğullarıdır. Sünnî kaynaklara da giren ama daha ziyade Şiîler tarafından önem verilen bir rivayete göre Hz. Muhammed, Hz. Ali'nin oğullarına yani kendi torunlarına Hz. Harun'un evlatlarının isimlerinin

verilmesini istemiştir. İbranice kelimeler olan Şebber ve Şubeyr'in Arapça karşılıkları Hasan ve Hüseyin olduğu için Hz. Ali oğullarına Hasan ve Hüseyin isimlerini vermiştir.[534]

Şeyḫ Âẕerî'nin şiirlerinde Şebber ve Şubeyr ile Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin kasdedilmiştir. Mesela Hz. Ali'yi övdüğü bir kasidesinde şair, Hz. Ali'nin evlatlarının da faziletinden bahseder:

کراست از همگان همچو شبر و شبیر دو کان جوهر و دو نقد لؤلؤ لالا

(Dîvân, s. 36:72)

Tüm insanlar içinde kimin Şebber ve Şubeyr gibi,

İki mücevher madeni ve iki parlak incisi var?

Şeyḫ Âẕerî, iki beytinde ise Şebber ve Şubeyr olarak andığı Hz. Ali'nin evlatlarının koruması altında olduğunu dile getirmiştir:

از منکر و نکیر نترسم گه سوال زیرا که در حمایت شبیر و شبرم

(Dîvân, s. 59:50)

Münker ve Nekir'den korkmam sorgu vakti,

Çünkü Şebber ve Şubeyr'in himayesindeyim,

شیطان و نفس برتو نیارند راه زد اگر خطبه ی ولایت شبیر و شبری

(Dîvân, s. 69:38)

Şeytan ve nefis senin yolunu kesemez,

Eğer Şebber ve Şubeyr'in velayet hutbesinde bulunursan,

1.1.4.13. Hz. Şuayb (شعیب)

Kur'ân-ı Kerîm'e göre Eyke ve Medyen kavimlerine gönderilmiş olan Peygamberdir. Hz. Musa'nın kayınpederi olduğuna inanılmaktadır. Bilhassa hileli kazanç elde edilmesiyle mücadele etmiş ve insanları adaletli olmaya çağırmıştır. Bu sebeple olsa gerek Şeyḫ Âẕerî, Şuayb'ı kazavet ve şeriat kavramları ile ilişkilendirmiştir:

السلام ای قاضیِ شرعِ رسل یعنی شعیب ای همه کون و مکان شرع ترا دار القضا

[534] Muhammed Allahuekberî, "Muḥassin Bin Ali", ***Ṭuluğ-i Nûr***, Şumâre 29, 1388, s. 78.

(Dîvân, s. 32:31)

Selam sana ey resullerin şeriatının kadısı yani Şuayb,

Ey bütün kâinat senin dininin hüküm yeri olan Şuayb!

Şeyḫ Âẕerî, bir beytinde de Hz. Şuayb'ın adını dile getirmemiş ama onu gönderildiği kavimler ile anmıştır. Beyitte zikredilen Safûrâ, Hz. Şuayb'ın Hz. Musa ile evlenen kızıdır. Sağrâ'nın kim olduğu ise tespit edilememiştir:

یارب به حقِ محتشمِ ایکه و مدین وانگه به حقِ عصمتِ صغرا و صفورا

(Dîvân, s. 28:66)

Ya Rab! Eyke ve Medyen'in haşmetlisi için,

Ve Sağrâ ile Safûrâ'nın ismetinin hakkı için,

1.1.4.14. Hz. Eyyûb (ایوب)

Hz. Eyyûb, Kur'ân'da adı geçen bir peygamberdir. Şam civarında yaşadığı düşünülmektedir.[535] Hz. Eyyûb, ağır bir hastalığa yakalanmış ama sabrettiği için sağlığına ve öncekinden de büyük bir zenginliğe kavuşmuştur. Hz. Eyyûb eşi Rahime de bu esna da sabır ve vefa göstermiş; birçok sıkıntıya rağmen hasta kocasına bakmaktan geri durmamıştır.[536]

Şeyḫ Âẕerî, bir beytinde Hz. Eyyûb'u eşi ile birlikte zikreder ve Rahime'nin Hz. Nuh ile Hz. Lût'un putperest eşleri Vâ'ile ile Vâhile'den daha vefalı olduğunu dile getirir:

در محنت ایوب وفا بین ز رحیمه از واعله و واهله بر نسبت وفقا

(Dîvân, s. 28:68)

Eyyûb sıkıntıdayken Rahime'den gördüğü vefaya bir bak da

Vâ'ile ile Vâhile'nin vefasıyla bir karşılaştır,

Bir başka beyitte ise Hz. Eyyûb tek başına anılmış ve başına gelen belalar karşısında sabretmesi nedeniyle övülmüştür:

السلام ای شهریار غیب ایوب صبور ای نهنگ بحر صبر و شیر میدان بلا

(Dîvân, s. 32:33)

---

[535] Ömer Faruk Harman, "Eyyûb" ***DİA***, XII. Cilt, 1995, s. 16.

[536] Mehmet Kurtoğlu, ***Urfa Efsaneleri***, Şanlıurfa Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, İstanbul, 2008, s. 51.

Selam sana ey gaybın padişahı sabırlı Eyyûb!
Ey sabır denizinin timsahı, bela meydanının aslanı!

1.1.4.15. Hz. Yusuf (يوسف)

Hz. Yusuf, Kur'ân'da kıssası Yusuf suresinde anlatılan İsrailoğlulları'na gönderilmiş bir peygamberdir. Kıssaya göre genç bir delikanlı olan Yusuf'u kıskanan kardeşleri onu bir kuyuya atarak babası Hz. Yakup'a onun öldüğünü söylerler. Oradan geçen bir kervandakiler Yusuf'u kurtarıp Mısırlılara köle olarak satarlar. Hz. Yusuf, dürüstlüğü ve rüya yorumlama mucizesi sayesinde zaman içinde Mısır'ın maliyesinden mesul "azizlik" makamına kadar yükselir. Affettiği kardeşleri vasıtasıyla gönderdiği gömleğini yüzüne süren Hz. Yakup'un gözlerinin açıldığı da Yusuf suresinde anlatılmıştır.

Klasik Fars şiirinde maşuk olağanüstü güzelliği ile meşhur olan Hz. Yusuf'a benzetilmiş, Yusuf'un çukura atılıp buradan kurtulması ve köle iken Mısır azizi olması gibi hususlara telmihte bulunulmuştur.[537]

Şeyḫ Âẕerî bir kasidesinde Hz. Yusuf'un ilmi ve dürüstlüğü sayesinde Mısır hükümdarı olduğunu söylemiştir:

السلام ای یوسف صدیق موج بحر نور ای شده در مصر از علم و طهارت پادشا

(Dîvân, s. 32:30)

Selam sana ey nur deryasının dalgası sıddık Yusuf!
Ey ilmi ve temizliği ile Mısır'da hükümdar olan,

Hz. Yusuf'la alakalı mazmunlar çoğunlukla şairin gazellerinde yer almaktadır. Çoğu defa maşuk, Hz. Yusuf'a benzetilmiştir. Mesela bir gazelde âşık Yusuf yüzlünün ayrılığından kör olmuştur ve gözüne onun gömleğinin kokusunun gelmesini beklemektedir:

چشم من تیره شد از فرقت یوسف رویی چشم دارم که نسیمی رسد از پیرهنش

(Dîvân, s. 138:1827)

Gözüm görmez oldu Yusuf yüzlünün ayrılığından,
Gömleğinden bir esinti ulaşır diye bekler dururum,

[537] Annemarie Schimmel, ***A Two-Colored Brocade ...*** , s. 64-65, İskender Pala, ***Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü,*** s. 484.

Şairin iki gazelinde daha Hz. Yakup'un kör gözlerinin Yusuf'un gömleği ile iyileşmesine telmih içeren beyitler mevcuttur. Bu beyitlerde Yusuf ismi zikredilmez; ancak maşuğun Yusuf'a benzetildiği açıktır:

چشمی که شد سفید به هجران شود درست　　پیراهنی کزو به نکویی دریده اند

(Dîvân, s. 115: 1188)

Hicrandan ak düşen göz düzelir,

Ondan iyi niyetle yırttıkları gömlek ile,

هیچ دانی دیدن رویش چه خاصیت دهد　　آنک از پیراهن او چشم بینا می شود

(Dîvân, s. 127:1513)

Gömleğiyle (kör) göz görür olan o kişinin,

Yüzünü görmek ne etki yapar, hiç bilir misin?

Bir gazelde "yakadan güneşin doğması" şeklinde ifade edilen maşuğun sabah uykudan uyanması olayı Yusuf'un kuyudan çıkarılmasına benzetilmiştir. Hz. Yusuf dışarı çıkınca cemali nasıl görülür hale geldiyse maşuğun uyanmasıyla da dünya aydınlanmaktadır:

هر صبح بر آید ز گریبان تو خورشید　　چون یوسف مصری که بر آرند ز چاهش

(Dîvân, s. 139:1853)

Her sabah yakandan güneş doğar,

Tıpkı Mısırlı Yusuf'un kuyudan çıkarılması gibi,

Âẕerî, bir beytinde ise maşuğun Yusuf'tan üstün olduğunu ima etmiştir. Zira, Yusuf köle pazarında misk karşılığında satıldığı halde maşuk için ödenecek bedel candır (bk. Can).

Mutasavvıf bir şair olan Şeyḫ Âẕerî'nin tüm gazellerinde maşuk ulvi niteliklidir. Bununla beraber kimi beyitlerinde bu hususiyet daha bariz olarak görülmektedir. Sözgelimi aşağıdaki beytinde şair, maşuğu kuyuya atılmış Yusuf'a benzetmiş ve gözlerden uzak kaldığı için kadrinin insanlar tarafından bilinmediğini söylemiştir. Burada Yusuf gizli olduğu için farkına varılmayan manevi bir hazinenin, kuyu ise hazineyi saklayan perdenin sembolüdür. Zira, Hz. Yusuf kuyudayken de Allah'ın peygamberlik için seçtiği ve Mısır azizi olacak değerde bir insandır. Ancak, dış dünyadakiler onun kuyunun içindeki varlığından habersizdirler. Âẕerî'nin asıl ifade

etmeye çalıştığı mana ise gaybda gizli olan Allahü Teâlâ'nın kudret ve mahiyetinin kullar tarafından gerçek anlamda idrak edilemediğidir:

در چاه بلا یوسف مصری تو ولیکن بس مرتبه جاه و جلال تو ندانست

(Dîvân, s. 87:438)

Bela kuyusundaki Mısırlı Yusuf'sun sen,

Ancak, makamının yüceliği ve celalin yeterince bilinmemiştir,

Tasavvufî anlamların hissedildiği diğer bir beyitte ise şair, cilalanmış aynanın Yusuf yüzlünün önüne getirilmesi gerektiğini söylemektedir. Aynanın cilalanması ve pastan temizlenmesi nefsin arındırılmasını ifade eder. Aynada aksedecek olan ise Allah'tır. Şair bu beyitle nefsi hevadan temizleyerek Allah'a ulaşmanın yolunu göstermektedir:

داری دلی صیقل زده در وجه شاهش عرضه کن پیش رخ یوسف ببر آیینه ی سوغات را

(Dîvân, s. 73:68)

Bir gönlün var ise cila ile parlatarak onu huzurda şaha takdim et,

Yusuf'un huzuruna hediye olarak aynayı götür.

Şeyḫ Âẕerî, bazı gazellerinde ise Hz. Yusuf'u maşuğa değil de tasavvuf yolunda ilerlemeye çalışan sâliğe benzetmiştir. Bu beyitlerde Hz. Yusuf'un kuyunun çıkıp Mısır azizliğine kadar yükselmesinden hareketle sâlikin manevi mertebeler içinde yükselmesi anlatılmıştır:

بر تختگاه مصر چو یوسف نشد عزیز در چاه صبر هر که گرفتاری نداشت

(Dîvân, s. 90:539)

Sabır kuyusunda esaret yaşamamış olanlar,

Mısır sarayında Yusuf gibi aziz olamamıştır,

هر که از کنعان به مصر آمد نخواهد شد عزیز صد هزاران یوسف آمد هرگز این عزت که یافت

(Dîvân, s. 91:570)

Ken'ân'dan Mısır'a her gelen aziz olacak değil,

Yüz binlerce Yusuf geldi de hiçbiri bu şerefe nail olamadı,

1.1.4.16. Hz. Yakup (يعقوب)

Hz. Yakup, Kur'ân'da adı geçen bir peygamberdir. Kardeşleri tarafından kuyuya atılan ve bir kervan tarafından kurtarılıp köle olarak Mısır'a götürülen Hz. Yusuf'un

babasıdır. Edebiyatta Hz. Yakup, oğlunun kaybolması nedeniyle Beytu'l-Aḥzân adlı kulübesine çekilmesi, burada ağlamaktan kör olması ve Hz. Yusuf'un kardeşi Bünyamin ile ona gönderdiği gömleğini yüzüne sürünce gözlerinin açılması olaylarına yapılan telmihler ve çektiği çile çerçevesinde ele alınmıştır.[538] Şeyḫ Âẕerî de Hz. Yakup'un hüznünden söz etmiştir:

السلام علیک ای یعقوب غرق بحر روح السلام ای کان حزن و درّ دریای عنا

(Dîvân, s. 32:29)

Selam sana ey ruh deryasına dalmış Yakup!

Selam ey hüzün madeni, çile denizinin incisi,

Şeyḫ Âẕerî, İmam Rıżâ'nın türbesini konu edinen bir gazelinde Hz. Yakup'un Hz. Yusuf'un kokusunu çok uzak bir mesafeden almasına telmihte bulunmuştur. Gazelde Azîzin yani Yusuf'un kokusunu alanlar Hz. Yakup'un kendisi değildir ama ona benzetilen manevi açıdan yol kat etmiş kişiler olmalıdır. Manevi yönü gelişmiş bu kişiler İmam Rıżâ'nın türbesinin de yüce bir makam olduğunu fark edebilmektedir:

آن کوز مصر بوی عزیزی شنیده است داند در این مقام که این بوی آشناست

(Dîvân, s. 85:400)

Mısır'dan bir azizin kokusunu alan,

Bu makamda bunun aşinanın kokusu olduğunu bilir,

Şeyḫ Âẕerî, Mehdî'yi konu edinen bir şiirinde dünyayı Hz. Yakup'a benzeterek teşhis sanatı yapmıştır. Peygamber nasıl oğlunun yolunu gözlüyorsa, dünya da "İslam'ın Yusuf'u" olan Mehdî'nin gelişini hasretle beklemektedir:

فتاد یوسف اسلام گویا در چه جهان پیر چو یعقوب دیده ها بر ره

(Dîvân, s. 184:3)

İslam'ın Yusuf'u sanki kuyuya düşmüş,

Yaşlı dünyanın gözü Yakup gibi yollarda,

Hz. Yakup'un ağlamaktan kör olduğu mekân olan Beytu'l-Aḥzân'ı Şeyḫ Âẕerî bir beytinde zikredilmiştir. Beyitte Hz. Yakup'un adı geçmemiştir ama aşığın, çektiği hicran acısı sebebiyle Hz. Yakup'a benzetildiği ortadadır:

ای باد اگر به هیچ عزیزی رسیده ای بویی به سوی ساکن بیت الحزن رسان

[538] Annemarie Schimmel, ***A Two-Colored Brocade ...*** , s. 67, İskender Pala, ***Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü,*** s. 478.

(Dîvân, s. 159:2375)

Ey rüzgâr! Eğer bir azîzin kokusuna rastladıysan,

Beytü'l-Hüzn'ün sâkînine doğru bir koku ulaştır,

1.1.4.16.1. Liyâ, Râḥîl, Bilhe ve Zilfâ (بولیا، راحیل، بلهه، زلفا)

İsrâiliyâta dayalı bilgilere göre Hz. Yakup'un Liyâ ve Râḥîl adında iki eşi ve Bilhe ve Zilfâ adında iki cariyesi vardır. Her birinden çocukları olmuştur. Yusuf ve Bünyamin, Râḥîl'dendir. Şeyḫ Âẕerî, söz konusu isimleri bir kasidesinde zikretmiştir:

یارب به حق حرمت ذریت یعقوب وانگه به حق عفت راحیل و بولیا

آن سلک نبوت که ز راحیل وز بولیاست وانگاه به سلکی که بُد از بلهه و زلفا

(Dîvân, s. 28:64-65)

Ya Rab, Yakup'un zürriyeti hakkı hürmetine

Ve sonra Râḥîl ile Bûliyâ'nın iffeti hakkı için

Râḥîl ile Bûliyâ'dan yürüyen o nübüvvet soyu

Ve sonra Bilhe ve Zilfâ'dan yürüyen soy için

Şeyḫ Âẕerî'nin Liyâ yerine neden Bûliyâ demesi dikkat çekicidir. Hiçbir kaynakta ya da eserde Bûliyâ şeklinde bir kullanım tespit edilememiştir. Bû, "babası" anlamına gelen ebû sözcüğünü kısaltması olabilir. Bu durumda şair; Râḥîl ve Liyâ'nın babası ve Hz. Yakup'un dayısı olan Laban adındaki şahsiyeti kastetmiş olmalıdır.

Bir kasidede ise şair, İmam Rıżâ'nın annesi Tektem'i Râḥîl'e benzetmiştir (bk. Ali er-Rıżâ).

1.1.4.16.2. Şem'ûn ve Yahûdâ (شمعون، یهودا)

Şem'ûn ve Yahûdâ, Hz. Yakup'un oğullarındandır. Hz. İsa'nın da bu isimlere sahip iki havarisi vardır. Şeyḫ Âẕerî aşağıdaki beyitte bu iki ismi Hz. Yusuf ile birlikte anarak kasdının Hz. Yakup'un oğulları olduğunu göstermiştir:

یارب به سماعیل و به اسحاق و به یعقوب وانگه به حق یوسف و شمعون و یهودا

(Dîvân, s. 28:63)

Ya Rab! İsmail ve İshak ve Yakup hakkı için,

Ve sonra da Yusuf ve Şem'ûn ve Yahûdâ hakkı için,

1.1.4.17. Hz. İshak (اسحاق)

Hz. İshak, Kur'ân'da adı geçen peygamberlerden olup Hz. İbrahim'in oğlu ve Hz. Yakup'un babasıdır. Şeyḫ Âẕerî'nin Hz. İshak'ı andığı bir beyit şöyledir:

السلام علیک ای اسحاق سِرّ ذاتِ حق منبع دریای صدق و در دریای صفا

(Dîvân, s. 32:28)

Selam sana ey İshak! Hakk'ın zatının sırrı,

Sıdk deryasının kaynağı, saffet deryasının incisi,

1.1.4.18. Hz. İsmail (اسماعیل)

Kur'ân'da bir peygamber olarak adı zikredilen Hz. İsmail,[539] Hz. İbrahim'in Allah tarafından kurban edilmesi emredilen oğludur. Babası ona durumu açıklayınca Hz. İsmail babasına Allah'ın emrini yerine getirmesini ve kendisini kurban etmesini söylemiştir. Ancak, Hz. İbrahim'in elindeki bıçak İsmail'i kesmemiş ve ardından oğlunun yerine kurban etmesi için kendisine bir hayvan gönderilmiştir. Şeyḫ Âẕerî, divanında bu hadiseye telmihte bulunmuştur:

السلام علیک اسماعیل ای قربان راه ای مکافات فدایت آمده از حق فدا

(Dîvân, s. 32:27)

Selam sana ey Allah yolunda kurban olan İsmail!

Ey canını feda etmenin mükafatı olarak Hakk'tan kurban gelen,

Bir beytinde ise şair, İmam Rıżâ'yı ziyarete gelen insanları kendisini kurban etmek isteyen İsmail'e benzetmiştir (bk. Hz. İbrahim).

1.1.4.19. Hz. Lût (لوط)

Hz. Lût, Kur'ân-ı Kerîm'de adı geçen bir peygamberdir. Kavmi, Hz. Lût'un uyarılarını dikkate almadığı için sonunda helak edilmiştir. Edebiyatta Lut, misafir olarak gelen melekleri ağırlaması, melekleri insan sanıp teslim edilmesini isteyen kavmine direnmesi, eşinin kavmi ile işbirliği yapması ve kavminin helakı gibi

[539] Meryem 54.

konular çerçevesinde zikredilmiştir.[540] Şeyḫ Âẕerî Hz. Lût'u bir beyitte söz konusu vasıflarıyla anmıştır:

السلام علیک یا لوط نبی کوه شکوه ای به دل اقضي القضاه و ای به تن اقوي

(Dîvân, s. 32:26)

Selam sana yâ Lût, ihtişam dağının peygamberi,

Ey kalpçe kadıların kadısı, bedence en güçlü,

1.1.4.20. Hz. İbrahim (ابراهیم)

Kur'ân'da sıklıkla bahsedilen ve Babil diyarına gönderilmiş peygamberdir. Halil ve Halilullah olarak da bilinir. Nemrut tarafından içine atıldığı ateşin onu yakmaması, Kâbe'yi yeniden inşa etmesi, oğlu Hz. İsmail'i kurban etmesinin emredilmesi, Hz. Muhammed'in atası olması onun bazı hususiyetleridir. Hz. İbrahim Kur'ân'da iki ayette "halîm" (yumuşak huylu) sıfatıyla anılır.[541]

Şeyḫ Âẕerî, Hz. İbrahim'in Hz. İsmail'in babası ve Kâbe'yi inşa eden kişi olmasına değinmiştir:

السلام ای باب اسماعیل وبانی حرم یعنی ابراهیم پیغمبر خلیل باوفا

(Dîvân, s. 32:25)

Selam sana ey İsmail'in babası ve Harem'i inşa eden!

Yani İbrahim peygamber, vefalı Halil,

Âẕerî'nin Hz. İbrahim'le alakalı beyitlerinin çoğu Hz. İbrahim'in çeşitli vasıfları bakımından Ehl-i Beyt ve İmamlara teşbih edilmesinden ibarettir. Şair, Hz. Ali'nin hilm bakımından İbrahim gibi olduğunu söylemiştir (Bk. Hz. Ali). Mehdî'yi konu edinen beyitlerinin birinde ise Âẕerî, Gaip İmam'ın nefis ile mücadelesini İbrahim'in Nemrut'la mücadelesiyle mukayese eder:

تو خلیلِ وقت و ما در آتش نمرودِ نفس چون تو آب رحمتی مگذار ما را مبتلا

(Dîvân, s. 34:100)

Sen devrin Halil'isin ve biz nefis Nemrud'unun ateşinde,

Madem sen rahmet suyusun koma bizi belada,

[540] Mustafa Uzun, "Lût – Türk Edebiyatı" ***DİA***, XXVII. Cilt, 2003, s. 229.
[541] Bk. Tevbe 114, Hûd 75.

İmam Rıżâ'yı methettiği bir kasidesinde ise Şeyḫ Âẕerî, sekizinci İmam'ı "Halilullah" olarak adlandırır ve onun türbesini ziyarete gelenleri de kendini onun için kurban etmek isteyenler diye niteler:

تو خلیل الله و از بهر فدایت عالمی همچو اسماعیل در عید تو قربان آمده

(Dîvân, s. 64:11)

Sen Halilullah'sın ve sana feda olmak için dünya halkı,

İsmail gibi senin bayramında kurban olarak gelmiştir,

Başka bir beytinde ise şair bir teşbih yapmamakla beraber Ehl-i Beyt'in bereketinin ataları Hz. İbrahim'den geldiğini ifade etmiştir:

به اهل بیت نبی آذریست آن برکات که بود کان نبوت به اهل بیت خلیل

(Dîvân, s. 56:55)

Nebî'nin Ehl-i Beyt'inde, Âẕerî, vardır bereket,

Çünkü Halil'in Ehl-i Beyt'indeydi nübüvvet madeni,

Şeyḫ Âẕerî, tasavvufî anlamlar içeren ve anlaşılması zor bir gazelinde güzellerin yüzündeki tuzun Halilullah'ın sofrasındaki tuzdan geldiğini söylemiştir. Sofradaki tuz, bereket ve bolluk demektir. Yüzdeki tuz ise güzelliği ifade ediyor olmalıdır çünkü Farsça'da "nemekîn" kelimesi insan güzelliğini anlatmak için kullanılmaktadır.[542] Şairin gazellerinde insan güzelliğinden bahsederken kastının tasavvufî güzellik olduğu dikkate alındığında beyitten Halilullah'ın sofrasının bir nevi marifet ve manevi bereket kaynağı olduğu manası çıkmaktadır:

از نمک شور از رخ خوبان عجب نبود که هست این همه شور از نمک خوان خلیل الله را

(Dîvân, s. 75:128)

Güzellerin yüzündeki tuzun güzelliğine şaşılmamalı,

Çünkü bütün bu lezzet Halilullah'ın sofrasının tuzundan gelir.

1.1.4.21. Hz. Salih (صالح)

Kur'ân'da zikredilen bir peygamberdir ve Semud kavmine gönderilmiştir. İman etmeye yanaşmayan Semud kavmi, Hz. Salih'ten bir mucize olarak belli bir kayanın içinden gebe bir dişi deve çıkarmasını ister. Peygamberin ettiği dua üzerine kayanın

[542] Ali Ekber Dihḫudâ, "Nemekîn" ***Luġatnâme-yi Dihḫudâ***, Cild-i Çehârdehum, 1377, s. 22751.

içinden kavmin istediği şekilde bir dişi deve çıkar. Şeyḫ Âẕerî, Hz. Salih'i andığı iki beytinde bu mucizesine telmihte bulunmuştur:

یارب به حق هود و صلاحیت صالح وان ناقه که بشکافت ازو سنگ به آوا

(Dîvân, s. 28:62)

Ya Rab! Hûd ve Salih'in selahiyeti,

Ve gürültüyle yarılan taştan çıkan o dişi devenin hakkı için,

السلام علیک یا صالح فتوح باب غیب ای ز سنگ آورده ناقه بر کمال خود گوا

(Dîvân, s. 32:24)

Selam sana ey gayb kapısını açan,

Kemaline delil olarak taştan dişi deve çıkaran Salih!

1.1.4.22. Hz. Hud (هود)

Hz. Hud, Kur'ân-ı Kerîm'de adı geçen ve Âd kavmine gönderilmiş bir peygamberdir. Şeyḫ Âẕerî, peygamberleri zikredip övdüğü bir kasidesinde Hz. Hûd'a da yer vermiştir:

السلام ای هود یعنی مطلع خورشید فضل ای ز توحید تو گشته ظلمت کثرت هبا

(Dîvân, s. 32:23)

Selam sana ey fazilet güneşinin matlağı!

Ey tevhidin ile kesret karanlığının yok olduğu Hûd!

Bir beyitte ise Hz. Hud, Hz. Salih'ile birlikte zikredilmiştir (bk. Hz. Salih).

1.1.4.23. Hz. Nuh (نوح)

Kur'ân-ı Kerîm'de anılan peygamberlerden olan Hz. Nuh, kavmini iman etmeye davet etmiş ama bu yolda uzun süren gayretleri boş çıkınca kavmi Nuh Tufanı olarak bilinen büyük bir tufan tarafından yok edilmiştir. Bu felaketten sadece iman edip Nuh'un gemisine binenler kurtulmuştur. Şeyḫ Âẕerî de Hz. Nuh'u tufan hadisesi ile birlikte zikreder:

یارب به حق نوح نبی صاحب توفان کو کرد چو موسا به همه خلق مواسا

(Dîvân, s. 28:61)

Ya Rab! Musa gibi bütün halka iyilik yapan,
Tufanın sahibi Nuh peygamberin hakkı için,

السلام علیک یا نوح نبی فی العالمین السلام ای صاحب کشتی و توفان و دعا

(Dîvân, s. 32:22)

"Âlemler içinde selam olsun"[543] *sana ey Nuh!*
Selam ey geminin, tufanın ve duanın sahibi!

Bir beytinde ise Şeyḫ Âẕerî, ismini zikretmeksizin dolaylı olarak Hz. Nuh'tan bahsetmiştir. Söz konusu beyitte iktibas yapılan Hûd Suresi 41. ayette Nuh'un gemisinin yüzmesi ve durmasının Allah'ın tasarrufunda olduğunu söyleyerek insanları gemiye binmeye çağırması anlatılmaktadır. Beyitten de gemiyi yüzdürenin Allah olduğu anlamı çıkmaktadır:

تا صاحب مُرسی به تو اقرار نیاورد بر آب نشد کشتی توفان ز تو مُجرا

(Dîvân, s. 28:56)

"Durması"nın[544] *sahibi seni tasdik etmeden,*
Tufan gemisinin suda "gitmesi"ne[545] *senden destur çıkmadı.*

Şair, Ehl-i Beyt'in meziyetlerini tarif etmek için Hz. Nuh'la alakalı teşbihler kurmuştur. Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'dan sağ kurtulan tek oğlu olması hasebiyle dördüncü imam Zeynelâbidîn'e "zulüm tufanının Nuh'u" demiştir (bk. Zeynelâbidîn). Mehdî için ise "çağın Nuh'u" tabirini kullanarak onun insanlığı içinde bulunduğu felaketten kurtaracak şahsiyet olduğunu vurgulamıştır (bk. Mehdî).

Âẕerî'nin bir gazelinde ise aşığın hüznünü anlatmak için gözyaşları Nuh Tufanı'na teşbih edilmiştir:

نوح است کشتی بان مگر روز عزای چشم ما کز گریه های خون همه عالم پر از توفان کند

(Dîvân, s. 161:1349)

Nuh'tur kaptan. Yoksa yas gününde gözümüz
Bütün âlemi kanlı gözyaşlarımızla tufana mı çevirdi?

Bir beyitte ise Hz. Nuh'un putperest olan eşi Vâ'ile'nin adı zikredilmiştir (bk. Hz. Eyyûb).

---

[543] Bk. Necm 9.
[544] Bk. Hûd 41.
[545] Bk. Hûd 41.

1.1.4.24. Hz. Mehlâyîl ve Hz. Uẖnûẖ (مهلایل، اخنوخ)

Mehlâyîl, Hz. Şit'in soyundan gelen ve Hz. Nuh'un ataları arasında yer alan bir şahsiyettir ve Uẖnûẖ'un dedesidir.[546] Uẖnûẖ ise İslam âlimlerine göre Hz. İdris'le aynı kişidir.[547] Şeyẖ Âẕerî, Mehlâyîl ve Uẖnûẖ'u bir beytinde anmış ve Uẖnûẖ'u Hz. İdris'ten farklı bir şahsiyet gibi ele almıştır:

یارب به حق شیث و به مهلایل و اخنوخ ادریس که اکنون به مکانیست علیا

(Dîvân, s. 28:60)

Ya Rab! Şit, Mehlâyîl ve Uẖnûẖ hakkı için,

Şimdi "yüce bir makama"[548] çıkmış bulunan İdris hakkı için,

1.1.4.25. Hz. İdris (ادریس)

Hz. İdris, Kur'ân-ı Kerîm'de ismiyle zikredilen bir peygamberdir.[549] "Onu yüce bir makama yükselttik" mealindeki Meryem suresi 57. ayet Hz. İdris hakkındadır ve müfessirlerin bir kısmı tarafından onun diri olarak semaya yükseltildiği şeklinde yorumlanmıştır.[550] Fars şiirinde Hz. İdris cennete çıkması bağlamında ele alınmış; kendisi gibi ölmeden cennete girdiğine inanılan Hz. İlyas ve Hz. İsa yanında ölümsüz olduğu rivayet edilen Hızır'la birlikte anılmıştır.[551]

Şeyẖ Âẕerî de Hz. İdris'in cennete yükseltilmesine değinmiştir:

السلام علیک یا ادریس عالی مرتبه ای به جنت رفته پیش از ما به اقبال فنا

(Dîvân, s. 32:21)

Selam sana ey makamı yüce İdris!

Ey yok oluşu karşılamak üzere bizden önce cennete giden!

Âẕerî, Hz. Ali'yi övdüğü bir kasidesinde geçen aşağıdaki beytinde Hz. İdris ile yine diri olarak göğe çıkmış olan Hz. İsa'yı birlikte zikretmiştir. Şaire göre Hz. Ali, İdris ve İsa ile karşılaştırılabilecek bir mertebededir:

---

[546] İbn Kesîr, ***el-Bidâye Ve'n-Nihâye: Büyük İslam Tarihi***, 1. Cilt, çev. Mehmet Keskin, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1994, s. 128.
[547] Ömer Faruk Harman, "İdrîs" ***DİA***, XXI. Cilt, 2000, s. 479.
[548] Bk. Meryem 57.
[549] Bk. Meryem 56, Enbiyâ 85.
[550] Ömer Faruk Harman, "İdrîs" ***DİA***, XXI. Cilt, 2000, s. 479.
[551] Annemarie Schimmel, ***A Two-Colored Brocade ...*** , s. 76-77.

در علم و طهارت شده همخانه ی ادریس در کوچه ی بالا شده همسایه ی عیسا

(Dîvân, s. 40:20)

İlim ve temizlikte İdris'in evdeşi olmuştur,

Üst sokakta ise İsa'nın komşusu olmuştur,

1.1.4.26. Hz. Şit (شیث)

Hz. Şit, Kur'ân-ı Kerîm'de zikredilmeyen bir peygamberdir. Hakkındaki bilgiler bazı hadislerden ve İsrâiliyattan gelir. Şit, Hz. Âdem'in oğludur ve Hâbil öldükten sonra doğmuştur. Hz. Âdem'den birçok bilgiyi öğrenmiş, ona inen suhufu toplamış ve babasının vefatından sonra peygamber olarak kendisine de suhuf indirilmiştir. Âdem'in soyu da Hz. Şit'in evlatlarıyla devam etmiştir.[552] Şeyḫ Âẕerî, Hz. Şit'i Hz. Âdem'in halefi olması ve onun şeriatını devralması yönleriyle ele almıştır:

چو ماه مهلت آدم به تیرگی در شد پدید گشت از آن در جبین شیث ضیا

(Dîvân, s. 31:77)

Adem'in mühlet ayı karanlığa gömülünce,

Şît'in alnında Âdem'den intikal eden bir ışık belirdi,

السلام ای شیث یعنی وارث شرع نخست گوهر بحر عنایت مظهر فضل و عطا

(Dîvân, s. 32:20)

Selam sana ey ilk dinin varisi,

İnayet denizinin incisi, fazilet ve nimetin mazharı olan Şît!

1.1.4.27. Hz. Âdem (آدم)

İlk insan ve ilk peygamberdir. Kur'ân-ı Kerîm'e göre topraktan yaratılmıştır.[553] Melekler ilk önce fesat çıkaracağı düşüncesiyle Âdem'in yaratılmasına karşı çıkmışlar ama Allah'ın Âdem'e bütün isimleri öğretmesi neticesinde onun üstünlüğünü kabul edip Allah'ın emri gereği Âdem'e secde etmişlerdir. Sadece İblîs secde etmeyip Allah'ın emrine karşı çıkmış ve bu yüzden bulunduğu makamdan kovulmuştur. Hz. Âdem ise ilk olarak eşi Hz. Havva ile beraber cennete konulmuş;

[552] Şinasi Gündüz, "Şît" ***DİA***, XXXIX. Cilt, 2010, s. 214-215.
[553] Bk. Âl-i İmrân 59.

daha sonra Şeytan'ın kandırmasıyla hata işledikleri için her ikisi de dünyaya gönderilmiştir.[554]

Şeyḫ Âẕerî, ilk kasidesinde Hz. Âdem'i Hz. Havva ile birlikte zikretmiş ve onun insanlığın atası olduğunu dile getirmiştir:

یارب به کمالیت ذریت آدم اول به کمال و شرف آدم و حوا

(Dîvân, s. 28:60)

Ya Rab, Âdem'in zürriyetinin kusursuzluğu adına,

Öncelikle de Âdem ile Havva'nın kemal ve şerefi adına,

Şeyḫ Âẕerî'nin Âdem ile alakalı olarak hususen üzerinde durduğu diğer bir nokta da onun insan suretinde zuhur etmiş ilk beşer olmasına rağmen manevi anlamda Nûr-i Muhammedî'den yaratılmış olmasıdır. Hz. Âdem'in yüceliğinin kaynağı da bu yüzden Hz. Muhammed'dir. Divandaki ikinci kasidede Resulullah'ın dilinden aktarılmış şu beyitler bu görüşü aksettirmektedir:

چو امتزاج شد آن نور پاک را با خاک سرشته شد گل آدم به قدرت از غبرا

بکرد نور مرا در جبین او ترکیب خدای عزوجل همچو لعل درخارا

(Dîvân, s. 31:75-76)

O temiz Nûr karışınca toprak ile,

Âdem'in kili yoğruldu topraktan kudret ile,

Benim nûrumu onun suretine ekledi,

Kayanın içindeki lâl taşı gibi, Allah azze ve celle,

Aşağıdaki beyitte Hz. Muhammed'e hitap edilerek onun Âdem'in cevherinin kaynağı olduğu ifade edilmiştir:

ای از غبار کویتِ خاکِ وجودِ آدم خاشاک ره گذارت هژده هزار عالم

(Dîvân, s. 57:1)

Ey sokağının tozuyla Adem'in varlık toprağı yoğrulan!

Geçtiğin yolların çer çöpü on sekiz bin âleme (bedeldir).

Şeyḫ Âẕerî bir kasidesinde Hz. Âdem'in yaratılışı hakkında ona isimlerin öğretilmesi, kâinatın ya da Hakk'ın Âdem'de tecelli etmesi, meleklerin ona secde etmesi ve hata yaparak dünyaya gönderilmesi gibi ayrıntılara yer vermiştir. Söz konusu beyitlerde Hz. Âdem'le ilgili çok sayıda ayetten iktibaslar da vardır:

[554] Süleyman Hayri Bolay, "Âdem" ***DİA***, I. Cilt, 1988, s. 358-363.

السلام علیک ای سردفتر جمع بشر　　مصدر اسما خلق الله یعني بابنا

مظهر اسماء حق مرآت کل کاینات　　نسخه کون و مکان آیینه ی گیتی نما

صدر کرمنا و محراب خطاب اسجدوا　　سر إنی جاعل فی الأرض تاج اصطفا

تا نلغزد در گل خمرت پای حشمتت　　حاکم تقدیر در شأن تو فرموده **عصا**

احسن التقویم خواندت وز برای چشم زخم　　کرد در عالم ظلومی و جهولی را ندا

(Dîvân, s. 32:11-15)

Selam sana ey tüm insanlığın başlangıcı,

Allah'ın yarattıklarının isimlerinin kaynağı yani atamız,

Hakk'ın isimlerinin mazharı, bütün kâinatın aynası,

Evrenin ve varlık âleminin reçetesi, âlemi gösteren ayna,

"Şerefli kıldık"ın[555] en yücesi, "saygı ile eğilin"[556] hitabının mihrabı,

"Ben yeryüzünde (bir halife) yaratacağım"ın[557] sırrı, "seçip üstün kıldı"nın[558] tacı,

"Yoğurdum"[559] çamurunda haşmet ayağın kaymasın diye,

Kaderin hâkimi "isyan etti"[560]yi buyurdu sana uygun olarak,

"En güzel bir biçim"[561] saydı seni ve sonra nazar boncuğu diye,

Dünyada zalimlik ve cahilliği (sana) lakap yaptı.

Şeyḫ Âẕerî, Hz. Âdem'in çeşitli yönlerinden yola çıkarak Ehl-i Beyt ile onun arasında benzerlikler kurmuştur. Örneğin, Hz. Ali'yi "ümmetin Harun'u" ve "velayet ehlinin Âdem'i" diye zikretmiştir (bk. Hz. Harun). Kerbelâ felaketinden sağ çıkarak Hz. Muhammed'in soyunu devam ettiren ve "Âdem-i Sânî" lakabını alan Zeynelâbidîn'e "Âl-i Abâ'nın Âdem'i" demiştir (bk. Zeynelâbidîn). Bir beyitte ise gaib imam olan Mehdî'nin günümüzde Hz. Âdem makamında olduğunu yani insanlığın lideri olduğunu belirtmiştir (bk. Mehdî).

1.1.4.27.1. Hz. Havva (حوا)

Hz. Âdem'in eşidir ve divanda bir beyitte Âdem ile birlikte anılmıştır (bk. Hz. Âdem)

---

[555] Bk. İsrâ 70.
[556] Bk. Bakara 34, A'râf 11, İsrâ 61, Kehf 50, Taha 116.
[557] Bk. Bakara 30.
[558] Bk. Âl-i İmrân 33.
[559] "Âdem'in toprağını ellerimle kırk sabah boyunca yoğurdum." Necmeddîn-i Râzî kaynak belirtmeksizin kutsi hadis olarak zikretmiştir. Bk. Necmeddîn-i Râzî, ***Mirşâdu'l-İbâd***, s. 38.
[560] Bk. Tâhâ 121.
[561] Bk. Tîn 4.

1.1.4.27.2. Hâbil ve Kâbil (هابیل، قابیل)

Hâbil ve Kâbil, Hz. Âdem'in iki oğludur. Semavî dinlerde farklı versiyonları aktarılan rivayete göre Hâbil hayvanlarından ve Kâbil ise ziraat mamullerinden seçtiklerini Allah'a kurban olarak sunarlar ama Kâbil'in kurbanı kabul edilmez. Bunun üzerine öfkelenen Kâbil, kardeşi Hâbil'i öldürür. Bu vakıa Kur'ân-ı Kerîm'de Hâbil ile Kâbil'in isimleri zikredilmeden kısaca anlatılmıştır. Tefsir ve kıssa konulu eserlerde ise daha çok detaya yer verilmiştir. Ayrıca, hadislerde insanlık tarihi boyunca işlenmiş tüm cinayetlerde Kâbil'in de payı olduğu belirtilmiştir.[562] Şeyḫ Âẕerî de bir beytinde Hâbil ile Kâbil hadisesini bu bakış açısıyla zikretmiş ve din kardeşine yapılan her zulmün söz konusu hadisenin bir tekrarı olduğunu belirtmiştir:

از بهر نفس و هوا ظلم بر برادر دین همان حکایت هابیل آمد و قابیل

(Dîvân, s. 54:24)

Nefs u hevâ için din kardeşine zulmetmek,
Tıpkı Hâbil ile Kâbil'in hikayesi gibidir,

1.1.5. Ehl-i Beyt'le Alakalı Kavramlar ve Kişiler

İsnâaşerî Şiîler nazarında Hz. Peygamber'in aile azası manasına gelen Ehl-i Beyt ve ilgili kavramların müstesna bir yeri vardır. Şeyḫ Âẕerî de divanında Ehl-i Beyt, On İki İmam, Âl-i Muhammed ve Âl-i Abâ gibi mefhumlar ile Şiî imamlarının her birine ve bilhassa Hz. Ali'ye geniş yer vermiştir. Tezin bu bölümünde söz konusu kişi ve kavramların Şeyḫ Âẕerî tarafından nasıl işlendiği incelenecektir.

1.1.5.1. Ehl-i Beyt ve Benzeri Kavramlar

1.1.5.1.1. Ehl-i Beyt (اهل بیت)

Ehl-i Beyt, kelime anlamı olarak ev halkı demektir. Cahiliye devrinde topluluk içinde hâkim konumdaki ailenin fertlerini ifade ederken İslam'ın gelişinden sonra sadece Hz. Muhammed'in ailesini ifade eden bir tabir hâline gelmiştir. Ehl-i Beyt'e kimlerin dâhil olduğu ve hususen Hz. Muhammed'in hanımlarının Ehl-i Beyt sayılıp sayılmayacağı hakkında âlimler nezdinde farklı görüşler vardır. İsnâaşerî Şiîlere göre Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Fâtıma ile Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin de dâhil on iki

[562] Ömer Faruk Harman, "Hâbil ve Kâbil" ***DİA***, XIV. Cilt, 1996, s. 376-378.

imam, Ehl-i Beyt'i teşkil eder.[563] Ayrıca Şiîlere göre Ehl-Beyt'ten olanlar masumdur yani günah işlemekten mahfuzdur.

Şeyḫ Âẕerî, kendisinin Ehl-i Beyt'e bağlı olduğunu divanında belirtmiştir ve iki beyitte kendini "Ehl-i Beyt'in meddahı" olarak adlandırmıştır:

مداح اهل بیت نبی آذری منم چون طوطی شکرشکن شکرین مقال

(Dîvân, s. 52:31)

Ey Âẕerî! Nebi'nin Ehl-i Beyt'inin meddahı benim,

Şeker yiyen papağan gibi tatlı dilliyim,

زین جمله آذری است یکی کمترین مداح اهل بیت شما در گه مقال

(Dîvân, s. 55:17)

Bunlar içinde Âẕerî'dir en hakirlerden biri,

Ehl-i Beyt'inizin meddahı olur söz söyleyince,

Şeyḫ Âẕerî, Şiî bakış açısına uygun bir şekilde Ehl-Beyt'in Şeytan'ın nüfuzundan korunmuş olduğunu bir kasidesinde belirtmiştir. Şair bu durumun sebebini ilginç bir hikâye ile açıklamıştır. Hikâyeye göre Hz. Ali birgün Şeytan ile dövüş tutar ve ona üstün gelir (bk. Hz. Ali). Mağlup olan Şeytan, Hz. Ali soyuna yaklaşmamaya söz vererek aman diler:

عهد کرد از رهزنی مخلصان اهل بیت تا ولی الله کرد از بعد عهد او را رها

(Dîvân, s. 39:39)

Ehl-i Beyt'in ihlaslı kişilerinin yoluna çıkmamaya ahdetti,

Allah'ın velisi yemininden sonra onu serbest bıraksın diye,

"Ehl-i beytim Nûh'un gemisi gibidir. Binen kurtulur, binmeyen boğulur." mealindeki hadis bazı Sünnî kaynaklarına da girmekle birlikte daha ziyade Şiîlerce kabul görüp öne çıkarılmıştır.[564] Şeyḫ Âẕerî, "sefîne" hadisi olarak bilinen bu hadise telmihte bulunmuştur:

حیله های نفس شیطان چیست چون توفان نوح ایمنند از موج او ذریه ی خیر النسا

مصطفی فرمود چون کشتی نوحند اهل بیت رست از توفان به کشتی هر که او برد النجا

[563] Mustafa Öz, "Ehl-i Beyt" ***DİA***, X. Cilt, 1994, s. 498-499.

[564] Söz konusu hadis için bk. Hüseyin Kahraman, "Şîa'da Bir Hidâyet Rehberi Olarak Ehl-i Beyt ve 'Nûh'un Gemisi' Benzetmesi", ***Marife***, Cilt 4, Sayı 3, 2004, s. 172.

(Dîvân, s. 40:45-46)

Şeytan nefsinin hileleri nedir ki? Tıpkı Nuh tufanı gibi,

Hayrü'n-Nisâ'nın soyu güvendedir onun dalgasından,

Mustafa dedi ki Ehl-i Beyt, Nuh'un gemisidir,

Ona sığınan herkes gemiyle kurtulur tufandan,

Şeyḫ Âẕerî, Hz. Muhammed'in soyunun Hz. İsmail ile babası Hz. İbrahim'e uzandığını ve üstün niteliklerinin kaynağının bu olduğunu bir kasidesinde vurgulamıştır. Şaire göre Hz. İbrahim soyunun "meşalesi ve lambası" ve "Âl-i İsmail'in iftiharı" olanlar Hz. Muhammed'in evlatlarıdır:

به اهل بیت نبی آذریست آن برکات که بود کان نبوت به اهل بیت خلیل

چراغ و مشعله اهل بیت ایشانند به علم و فضل و کرم فخر آل إسماعیل

(Dîvân, s. 56:55-56)

Nebî'nin Ehl-i Beyt'inde, Âẕerî, vardır bereket,

Çünkü Halil'in Ehl-i Beyt'indeydi nübüvvet madeni,

Ehl-i Beyt'in meşalesi ve lambası onlardır,

İlim ve fazilet ve keremleriyle Âl-i İsmail'in iftiharıdırlar,

Âẕerî, Ehl-i Beyt sevgisi üzerinde de durmuştur. Ona göre Ehl-i Beyt sevgisi bütün kâinatı etkisi altına alacak çapta bir olgudur:

حب اهل البیت در دریای فطرت کشتی است عرش اعظم بادبان او و لنگر آسمان

در هوای آنکه بوسد آستان اهل بیت پیر گشت و کرد زین غم پشت چنبر آسمان

(Dîvân, s. 60:26-27)

Ehl-i Beyt sevgisi fıtrat deryasında bir gemidir,

Arş-i A'zam yelkenidir, çapasıdır gökyüzü,

Ehl-i Beyt'in eşiğini öpme arzusuyla,

Yaşlandı ve kederinden kambur oldu gökyüzü,

Şeyḫ Âẕerî, Ehl-i Beyt'in velayet sahibi yani imamet için yetkili olduklarını düşünmektedir. Bu bakış açısına göre Ehl-i Beyt'in velayetini kabul etmek imanı tamamlayan bir unsurdur ve eksik olması durumunda "nübüvvet kıblegahı" şaşacaktır:

محراب قبله گاه نبوت صحیح نیست تا رو به اهل بیت ولایت نیاوری

(Dîvân, s. 69:39)

Doğru olmayacaktır nübüvvet kıblegahı,

Velayet sahibi Ehl-i Beyt'e yönelmedikçe,

Ehl-i Beyt mensuplarına dair, şairin divanında dikkat çektiği bir başka husus ise dünyevi işler ve zenginliklerden ziyade manevi âlemle alakalı olmalarıdır:

جمله اهل بیت در بند سرای دیگرند　　آری اندر بند این محنت سرا پیداست کیست

(Dîvân, s. 43:38)

Bütün Ehl-i Beyt başka bir âleme bağlıdır,

Bu mihnet âlemine bağlı olan kim bellidir,

Dünyevi emellerden uzaklaşmak Ehl-i Beyt'in takipçilerinin de bir hususiyetidir:

هر کو ز اهل بیت نبی عبرتی گرفت　　از کار و بار دهر به کلی ملول شد

(Dîvân, s. 182:11)

Nebi'nin Ehl-i Beyt'inden ibret alan herkes

Dünyanın işinden gücünden tamamen usanmıştır

1.1.5.1.2. Âl (آل)

"Âl", kelime anlamı olarak bir kişiye akrabalık ya da fikir bakımından bağlı şahısları ifade eder. İslam toplumunda ilk defa Âl-i Muhammed tabiri dâhilinde, Resulullah'ın ailesi ve evlatlarını anlatmak için kullanılmıştır. Âl ve Ehl-i Beyt kavramlarının arasındaki fark ise muğlaktır ve iki kavram birbirinin yerine geçebilmektedir.[565] Şeyḫ Âẕerî'nin divanında "Âl-i Muhammed" ibaresi tespit edilememiştir; ancak "Âl-i Nebî", "Âl-i Resûl" ve "Âl-i Mustafa" ibareleri Ehl-i Beyt ile hemen hemen aynı anlamda şairin beyitlerinde geçmektedir:

ای که به آل مصطفی دعوی دوستی کنی　　یکدله باش و یک جهت تا به کی این مزلزلی

(Dîvân, s. 67:30)

Ey Âl-i Mustafa'ya dostluk taslayan,

Kalbin bir, yönün bir olsun. Ne zamana kadar oynaklık?

باز از فراق آل نبی آب چشم ما　　چون خاک کربلا ز بلا تیره فام شد

[565] Ahmet Özel, "Âl" ***DİA***, II. Cilt, 1989, s. 305.

(Dîvân, s. 182:2)

Bir kez daha Âl-i Nebi'nin ayrılığıyla göz yaşımız,

Kerbelâ toprağı gibi beladan daha siyah oldu,

چون روز حشر خلق جهان سر برآورند آل رسول شور به محشر درآورند

(Dîvân, s. 182:18)

Kıyamet günü cihan halkı yerden başını kaldırınca,

Âl-i Resûl, Mahşer meydanına çoşku getirecek,

Bazı şiirlerinde ise Şeyḫ Âẕerî, sadece "Âl" sözcüğünü Âl-i Muhammed veya Ehl-i Beyt anlamında kullanmıştır:

ازین دوازده ماه و دوازده خورشید علیست مهر سپهر کمال و مطلع آل

(Dîvân, s. 53:15)

Bu on iki ay ve on iki güneş arasında,

Ali'dir kemal göğünün güneşi ve Âl'in başlangıcı,

در ظلمت کسوف شقاوت فرو روی بی مهر آل گر همه خورشید انوری

(Dîvân, s. 69:37)

Kötülük tutulmasının karanlığına batarsın,

Âl'in şefkati olmadan tamamen aydınlık güneş olsan da,

1.1.5.1.3. Âl-i Abâ (آل عبا)

Âl-i Abâ, Hz. Muhammed'in kendisi ile birlikte yakın akrabalarından Hz. Ali, Hz. Fâtıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin olmak üzere beş kişiyi ifade eden bir tabirdir. Gerek Sünnîler gerekse Şiîler tarafından kabul gören rivayete göre Ehl-i Beyt'in zikredildiği Ahzâb suresinin 33. ayeti nazil olduğu vakit Hz. Peygamber adı geçen yakınlarını abasının altına almış ve "benim ehl-i beytim işte bunlardır" demiştir. Şiîler, bu rivayete hususi bir önem vermiş ve buna dayanarak Ehl-i Beyt'in Âl-i Abâ ile sınırlı olduğunu ve bu kişilerin masum olduğunu öne sürmüşlerdir.[566] Şeyḫ Âẕerî de bu tabirden Ehl-i Beyt'le benzer anlamda istifade etmiştir. Tasavvufî manası olan aşağıdaki beyitte hem dünya hem ahiretten vazgeçtiğini ifade eden şair, tek isteğinin

[566] Süleyman Uludağ, "Âl-i Abâ" ***DİA***, II. Cilt, 1989, s. 306-307.

Âl-i Abâ'ya ulaşmak olduğunu dile getirilmekte ve bunun için Allah'a yalvarmaktadır:

در آن نفس که فرو بندد از دو عالم چشم دری ز دل بگشایش به روی آل عبا

(Dîvân, s. 31:90)

Her iki aleme gözünü yumduğu o anda,

Ona kalpten bir kapı aç Âl-i Abâ'ya,

Şair, iki beyitte ise dördüncü imam Zeynelâbidîn'i Peygamber neslini devam ettiren kişi olması hasebiyle "Âl-i Abâ'nın Âdem'i" diye anmıştır (bk. Zeynelâbidîn).

1.1.5.1.4. On Dört Masum

İsnâaşeriyye Şiîler; Hz. Muhammed, Hz. Fâtıma ve Hz. Ali dâhil On İki İmam'ı "On Dört Masum" (çârdeh ma'sûm) diye adlandırmışlardır. Onlara göre bu kişilerin hepsi günah işlemekten münezzehtir. Şeyḫ Âẕerî'nin divanında "On Dört Masum" tabiri geçmemekle birlikte bir beytinde şair söz konusu şahsiyetleri "on dört yıldız" diye zikretmiştir. Şaire göre Tâhâ yani Hz. Muhammed de bu gruba dâhil olmakla beraber, daha parlak olduğu için dolunay gibidir:

تو بدری و با ماه شب چارده کوکب خط مه رخسار تو این حرف که طاها

(Dîvân, s. 28:55)

Sen dolunaysın ve gecenin ayıyla birlikte on dört yıldız,

Senin ay gibi olan yüzünde ise Tâhâ harfleri,

1.1.5.1.5. Şiî İmamları (امامان)

İsnâaşeriyye Şiîler, Hz. Muhammed'den sonra İslam ümmetinin meşru idarecilerinin Hz. Ali ile başlayıp Hz. Mehdî ile biten silsileye dâhil on iki kişi olduğunu öne sürmüşlerdir ve Allah tarafından selahiyet verildiğini düşündükleri bu kişileri İmam ünvanıyla adlandırmışlardır. Onlara göre İmamlar masum yani günah işlemekten korunmuşluk, Kur'an-ı Kerim ayetlerinin gizli anlamlarına vakıf olma ve kullar için Allah nezdinde şefaatçi olabilme gibi üstün vasıflarla donanmış şahsiyetlerdir.[567]

[567] Mehmet Akif Aydın, "İmâmet" ***DİA***, XXII. Cilt, 2000, s. 203-207.

Şeyḫ Âẕerî, Şiîliğin imamet anlayışıyla muvazi şekilde İmamları İslam ümmetinin mutlak liderleri olarak görmüştür. İmamların faziletlerinden bahsettiği bir kasidesinde şair bu görüşünü şöyle dile getirmiştir:

گر ز مشرق تا به مغرب پیشوا و رهبر است　　آذری را رهبر و هم پیشوا پیداست کیست

(Dîvân, s. 43:44)

Doğudan batıya kadar pek çok lider ve rehber olsa da

Âẕerî için hem lider hem rehber kim bellidir,

Şeyḫ Âẕerî, divanındaki iki beyitte İmamları orduları, silahları ve diğer iktidar alametleri olmayan hükümdarlar olarak tanımlamıştır. Bu beyitlerden anlaşıldığı kadarıyla İmamların iktidarı güce değil meşruiyete dayalıdır ve fiili idarenin zor kullanan hükümdarlarca gasbedilmiş olması onların meşru imametini ortadan kaldırmamaktadır:

شهان بی سپه و خسروان بی شمشیر　　ملوک بی حشم و اغنیای بی اموال

(Dîvân, s. 53:7)

Ordusuz şah ve kılıçsız hükümdardırlar,

Maiyeti olmayan kral vemalı nülkü olmayan zengindirler,

بر این معنی همه عالم گواهند　　که بر عالم امامان جمله شاهند

همه فرمان ده بی تاج و تختند　　جهان گیران بی خیل و سپاهند

(Dîvân, s. 122:1391-1392)

Bu anlayışa bütün âlem delildir,

Âlem üzerinde İmamlar meliktir,

Hepsi tahtsız ve taçsız hükümdar,

Askersiz ve ordusuz fatihlerdir,

Aynı noktayı bir teşbih ile ifade ettiği bir beyitte ise şair cihanı bir tekke, İmamları ise tekkenin şeyhine benzetmiştir:

همه عالم مثال خانقاهی است　　امامان جمله شیخ خانقاهند

(Dîvân, s. 122:1395)

Bütün âlem bir tekkeye benzer,

Bütün İmamlar da tekkenin şeyhidir,

Şeyḫ Âẕerî'nin divanında İmamlarla alakalı üzerinde durulan bir başka konu ise onların masumiyetidir. Bir gazelinde İmamların masum olduğunu açık bir şekilde söylemiştir:

امامان سر به سر پاکند و معصوم خداوندا به ایشان بخش ما را

(Dîvân, s. 72:56)

İmamlar baştan başa paktırlar ve masum,

Allah'ım onların (şefaatiyle) bağışla bizi,

Bir başka gazelde ise şair, masum olarak adlandırdığı İmamların ahirette onun günahları için şefaatçi olması temennisini dile getirir:

از آن کرد آذری چندین دلیری که معصومانش فردا عذر خواهند

(Dîvân, s. 123:1401)

Masumlar yarın onun için af dileyeceklerinden,

Âẕerî'nin birkaç küstahlık yapmışlığı vardır,

Şairin İmamları konu edinen bazı beyitlerinde ise "masum" kelimesi zikredilmeden onların bütün günahlardan ve kusurlu vasıflardan arı oldukları ifade edilir:

ستارگان سپهر ولایت و شرفند که ایمنند ز نقصان احتراق و وبال

(Dîvân, s. 52:3)

Velayet ve şeref göğünün yıldızlarıdırlar,

Tutulma ve batma kusurlarından korunmuşlardır,

از کبر و کین همه مفلس به خلق مستغنی به سعی سر حقیقت نهنگ سنگ بقیل

(Dîvân, s. 56:57)

Kibir ve kin bakımından hepsi müflis, yaratılışta ise müstağni,

Hakikat sırrı için sa'y etmede timsah, dedikoduda taş,

ز کبر و کینه و تزویر پاکند ز جهل و جرم و عصیان بی گناهند

(Dîvân, s. 122:1397)

Kibir, kin ve yalandan arıdırlar,

Cehalet, suç ve isyan günahı işlemezler,

Şeyḫ Âẕerî'ye göre İmamlar cennete giden yoldur ve Allah, İmamları insanların kurtuluşu için göndermiştir:

بهشت اگر طلبی پیروی ایشان کن　　به کاروان رسد آنکو برفت از دنبال

همان همای هوای هویتند که حق　　برای مصلحت خلق کردشان ارسال

(Dîvân, s. 53:33-34)

Cennet istersen eğer, onları takip et,

Çünkü peşinden giden kervana yetişir,

Hüviyyet semasının hümâlarıdırlar ve Hakk,

Onları halkın iyiliği için göndermiştir,

ز رحمتند امامان دوازده آیت　　که حق به رحمت خود کردشان به ما انزال

(Dîvân, s. 54:57)

İmamlar rahmetten on iki ayettir,

Hakk rahmetinden onları bize indirmiştir,

Şairin İmamlar hakkında vurguladığı bir başka husus da onların faziletinin kaynağının Hz. Muhammed olmasıdır. Şair bu hususu divanındaki birkaç beyitte Hz. Muhammed'i güneşe, İmamları ise burçlara benzeterek ifade etmiştir:

چنانکه هست فلک را دوازده تمثال　　که آفتاب بر آن دور می کند مه و سال

بر آسمان ولایت دوازده برجند　　چو آفتاب نبوت نموده استقبال

(Dîvân, s. 52:1-2)

Gökyüzünde nasıl on iki burç varsa,

Ve güneş onlar üzerinde geziyorsa yıllar ve aylar boyunca,

Velayet göğünde de on iki burç vardır,

Nübüvvet güneşi gibi ağırlanırlar,

ظهور سر کمال نبی است در اولاد　　چو آفتاب که در برجها کند تحویل

(Dîvân, s. 56:44)

Nebi'nin mükemmelliğinin sırrı evlatlarında zuhur eder,

Burçlarda dolaşan güneş misali,

Bir beyitte ise On İki İmam celal denizine bağlanan on iki ilim deryasına benzetilmiştir. Celal denizinin Hz. Muhammed olduğunu düşünmek olasıdır. Buna göre İmamların ilim ve hikmetinin kaynağı Resulullah olmaktadır:

از علم و حکمت و دانش دوازده دریا　　به اصل و نسل همه متصل به بحر جلال

(Dîvân, s. 52:4)

İlim, hikmet ve bilgiden oluşmuş on iki derya,

Öz ve nesil bakımından hepsi bağlıdır celal denizine,

İmamların türbelerinin ziyaret edilmesi Şiîler arasında günümüzde de önemini sürdüren bir gelenektir. Şeyḫ Âẕerî, bir kasidesinde İmam türbelerini ziyaret eden kişilerin şifa bulacağını iki beyitte dile getirmiştir. Söz konusu beyitler manevi anlamda yolunu kaybetmiş kişilerin İmamları ziyaret ederek hidayet bulacağı şeklinde yorumlanabilir. Ancak, bugün dahi Meşhed'deki İmam Rıżâ türbesine şifa bulmak amacıyla gitmenin yaygın bir âdet olduğu düşünüldüğünde Şeyḫ Âẕerî'nin gerçekten hastaların iyileşmesinden bahsediyor olabileceği akla gelmektedir:

انبیـــا کـــرده بـــه ســـلک خاندانشـــان افتخـــار　　اولیا برده به خاک آستانشان التجا

گه ز خاک آستانشان پی روی کرده عرج　　گه ز گرد آستانشان روشنی دیده عما

(Dîvân, s. 33:59-60)

Enbiya soylarından gelen hanedanla etti iftihar,

Evliya onların türbelerinin toprağında aradı iltica,

Kâh türbelerinin toprağı sayesinde yürüdü sakat,

Kâh türbelerinin tozundan aydınlık gördü âmâ,

یافته از نور قندیل حرمشان کور چشم　　برده از تأثیر خاک آستانشان لنگ پا

(Dîvân, s. 33:63)

Âmâ onların evlerinin kandilinin nuruyla görür oldu,

Topal onların türbelerinin toprağının tesiriyle yürür oldu,

Şeyḫ Âẕerî'nin On İki İmam hakkında dile getirdiği diğer iki husus ise ahirette şefaat edebilmeleri (bk. Şefaat) ve Kur'ân ayetlerini tevil etme yetkilerinin olmasıdır (bk. Tevil).

1.1.5.2. Ehl-i Beyt Mensupları

1.1.5.2.1. Hz. Hatice (خير النسا)

Hz. Muhammed'in ilk hanımıdır. Hz. Fâtıma'nın annesidir. Müslümanların tümü tarafından sevgi ve saygıyla anılan bir şahsiyettir. Şeyḫ Âẕerî, Hz. Hatice'yi Hayru'n-Nîsa lakabı ile anmış ve Ehl-i Beyt'in annesi olduğunu hatırlatmıştır:

السلام علیک ای اولاد پاک فاطمه السلام علیک یا ذریت خیر النسا

(Dîvân, s. 33:56)

Selam size ey Fâtıma'nın pak evlatları!

Selam size ey Hayru'n-Nîsa'nın zürriyeti!

1.1.5.2.2. Hz. Fâtıma (زهرا)

Hz. Fâtıma, Peygamber'in soyunu devam ettiren kızı ve Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in annesidir. Tüm Müslümanlardan hürmet gören bir şahsiyettir. Şiîler onun Hz. Muhammed ve Şiî imamları gibi masumluk sıfatını haiz olduğunu düşünmektedirler (Bk. On Dört Masum). Lakapları Zehra ve Betül'dür. Şeyḫ Âẕerî, iki beytinde onu Zehra lakabıyla anmıştır:

یارب به حق حرمت اولاد محمد خاصّه به دو فرزند جگر گوشه ی زهرا

(Dîvân, s. 28:77)

Ya Rab! Muhammed evladının hürmeti hakkı için,

Hasseten Zehra'nın ciğerparesi iki evladı için,

کرا بود خسری همچو احمد مرسل و یا ز خلق کرا زوجه ایست چون زهرا

(Dîvân, s. 36:71)

Ahmed-i Mürsel gibi kimin vardı kayınpederi,

Veya halktan kimin var Zehra gibi eşi,

Bir beyitte ise şair Hz. Fâtıma'yı kendi ismiyle zikretmiştir (Bk. Hz. Hatice).

1.1.5.2.3. Hz. Ali (علی)

Ali b. Ebû Tâlib (ö. 661) Hulefâ-yi Râşidîn'in dördüncüsü, Hz. Muhammed'in amcasının oğlu ve damadıdır. Resûl-i Ekrem'in iki taraftan akrabası olması, küçüklüğünden itibaren onun yanında büyüyerek çocuk yaşta ilk Müslümanlar arasına girmesi, neredeyse bütün savaşlarda Peygamber'in yanında yer alıp birçok kahramanlıklar göstermesi, ilimde temayüz etmesi, ilk dört halife içinde ve aşere-yi mübeşşereden olmasıyla Müslümanların tamamı tarafından sahâbîlerin en faziletlilerinden biri olarak kabul edilmiştir. Bununla beraber, Şiîler Hz. Ali'yi yüceltme hususunda Sünnîlerden farklı bir merhaleye geçmiş ve onu bir nevi kâmil

insan ve peygamberlerle kıyaslanabilecek mertebede bir şahsiyet olarak görmüşlerdir.[568] Şiîlere göre Hz. Ali; zühd, ilim, cesaret, hilm ve cömertlik gibi vasıflarıyla sahâbîler de dâhil hiçbir insanın ulaşamayacağı bir noktayı temsil etmektedir.[569] Şiîler, Hz. Ali ile onun soyundan gelen İmamların peygamberler gibi ismet sıfatını haiz yani masum olduklarına ve Hz. Muhammed'den sonra İslam ümmetinin lideri olma hakkının nas ile Hz. Ali ve İmamlara verildiğine inanmaktadırlar.[570]

Tezin bu bölümünde Şeyḫ Âẕerî'nin divanında Hz. Ali'yi hangi isimlerle andığı, onun çeşitli vasıflarını ve onunla bağlantılı rivayetleri nasıl ele aldığı örnekleriyle tahlil edilecektir.

1.1.5.2.3.1. Hz. Ali'nin Divanda Anılan Lakapları

Hz. Ali'nin en meşhur iki lakabı şüphesiz onun cesaretine işaret eden "Allah'ın aslanı" ve "erlerin şahı"dır. Şeyḫ Âẕerî de Hz. Ali ile alakalı beyitlerinde bu lakaplara yer vermiştir:

شیر یزدان شاه مردان شحنه ی دشت نجف تاج دار انت منی شهسوار لافتا

(Dîvân, s. 33:71)

Allah'ın aslanı, erlerin şahı, Necef çölünün şahnesi,

"Ente minnî"nin tâcdârı, "lâfetâ"nın süvarisi,

Şahne, İslam devletlerinde nahiyenin emniyetinin sağlanmasından mesul askeri yetkililer için kullanılmış ünvandır.[571] Yukarıdaki beyitte geçen "Necef çölünün şahnesi" ibaresi Necef'in koruyucu ya da hâkimi anlamına gelmektedir. Söz konusu lakap, Hz. Ali'nin halifeliği sırasında o devirdeki adı Kûfe olan Necef'te bulunması ve yine bu şehirde metfun olması ile alakalı olmalıdır.

Hz. Ali'nin gene aslan anlamına gelen bir başka lakabı ise "Haydar"dır. Şair, manevi makamlara ulaşmak isteyen kişilerin mürşit olarak Hz. Ali'yi kabul etmesi gerektiğini ifade ettiği bir beytinde bu lakabı zikretmiştir:

گرت هواست که در دین به دولتی برسی مدار دست ارادت ز دامن حیدر

---

[568] Metin Bozan, "Şii Literatürde Hz. Ali", ***E-Şarkiyat İlmi Araştırmaları Dergisi***, Cilt 3, Sayı 1, 2011, s. 15-17.

[569] Sulṭânu'l-Vâizîn-i Şîrâzî, ***Şebhâ-yi Peşâver,*** Dâru'l-Kutubu'l-İslâmiyye, Tahran, 1385, s. 962.

[570] Sayyid Sa'eed Akhtar Rizvi, ***Imamate (The Viceregency of the Prophet),*** World Organization for Islamic Services, Tahran, 1985, s. 57.

[571] Erdoğan Merçil, "Şahne" ***DİA***, XXXVIII. Cilt, 2010, s. 292.

(Dîvân, s. 50:65)

Eğer din yolunda mertebe elde etme isteğin varsa,

İrade elini Haydar'ın eteğinden çekme,

Âẕerî'nin Hz. Ali'yi Haydar ismiyle anmasına bir örnek de şudur:

شاهان به بندگی من اقرار می کنند تا من کمینه چاکر اولاد حیدرم

(Dîvân, s. 59:45)

Şahlar hizmetim için ısrar ediyor,

Oysa ben Haydar'ın uşaklarından en ufağıyım,

Hz. Ali'nin yaygın lakaplarından birisi de "Murtazâ"dır. Rivayetlere göre Tebük seferine giderken Hz. Muhammed, Medine'de vekili olarak bıraktığı Hz. Ali'ye "Senin benim yanımdaki yerin Harun'un Musa yanındaki yeri gibidir, bundan razı değil misin?" diye sormuştur. Hz. Ali'nin "Razı oldum" diye cevap vermesi üzerine "razı edilmiş" anlamına gelen "Murtazâ" ismini almıştır.[572] Şeyḫ Âẕerî, Hz. Ali'den Murtazâ diye söz ettiği bir beyitinde bu hadiseye telmihte bulunmuştur:

السلام علیک ای هارون امت السلام السلام ای آدم اهل ولایت مرتضا

(Dîvân, s. 33:70)

Selam sana ey İslam ümmetin Harun'u!

Selam sana ey velayet ehlinin Adem'i, Murtazâ!

Türk divan edebiyatında Hz. Ali için sıklıkla kullanılan bir tabir "Sâḳî-yi Kevs̱er"dir.[573] "Sâḳî-yi Kevs̱er" klasik Fars şiirinde de geçer. Mesela, Ḥâfıẕ-ı Şîrâzî'nin bir rubasinde Hz. Ali bu lakabıyla anılmıştır.[574] Şeyḫ Âẕerî de Hz. Ali ile alakalı bazı beyitlerinde bu tabire yer vermiştir:

کسی به لذت مستی رسد که نوش کند شراب معرفت از دست ساقی کوثر

(Dîvân, s. 50:59)

Sâḳî-yi Kevs̱er'in elinden marifet şarabını içen kişi,

Sarhoşluğun lezzetine varır,

---

[572] İlyas Üzüm, "Şâh-ı Merdan Murtazâ Ali: Kültürel Alevî Kaynaklarına Göre Hz. Ali", ***İslâm Araştırmaları Dergisi***, Sayı 11, 2004, s. 97-98.

[573] Necati Demir, "Türk Düşünce Dünyasında Hazret-i Ali", ***Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi***, Sayı 60, 2011, s. 99.

[574] Şemseddin Muhammed Ḥâfıẕ, ***Divân-i Ḥâfıẕ,*** nşr. Ḥuseyn Ali Yûsufî, Neşr-i Rûzgâr, Tahran, 1381, s. 762.

از خسروان روی زمین ننگ آیدم تا من غلام حضرت ساقی کوثرم

(Dîvân, s. 59:44)

Yeryüzündeki sultanlar beni küçültür,

Çünkü ben Hazret-i Sâḳî-yi Kevs̱er'in kölesiyim,

ساقی کوثری تو و من آذری تو برسان به آب کوثر و برهان ز آذرم

(Dîvân, s. 60:65)

Sen Sâḳî-yi Kevs̱er'sin ve ben de senin Âẕerî'n,

Kevser suyuna uzan ve beni kurtar hararetinden âzerîn,

Hz. Ali'nin nispeten az bilinen lakaplarından birisi "arı beyi"dir. Bu lakap, Hz. Ali'nin İslam ümmetinin lideri konumunda olduğunu ifade etmektedir. "Emîru'l-naḥl"[575] ve "ya'sûbu'd-dîn"[576] gibi farklı versiyonları vardır. Âẕerî, İmam Rızâ'yı vasfettiği bir kasidesinde Hz. Ali için "emîru'l-naḥl" tabirini kullanmıştır:

هست فرزند امیرالنحل یعنی آنکه هست سوره ی نحل از علو شان در شان آمده

(Dîvân, s. 65:32)

Nahl suresi onun ululuğundan azamet bulan,

Arı beyinin evladıdır,

Yukarıdaki beyitte şair, Nahl suresi 43. ayette geçen "eğer bilmiyorsanız ilim sahiplerine sorun" (فَسْئَلُوا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُو) ibaresine telmihte bulunmuştur. Şiîler, ayette "ilim sahipleri" diye adlandırılan kişilerin Ehl-i Beyt olduğunu öne sürmektedirler.[577]

Şeyḫ Âẕerî'nin Hz. Ali'nin çeşitli lakaplarına yer verdiği bir beyti de şöyledir:

یارب به حق شاه نجف شحنه ی زمزم یعنی که علی میرعرب والی والا

(Dîvân, s. 28:76)

Ya Rab! Necef'in şahı, Zemzem şahnesinin hakkı için,

Yani Ali, Arapların emîri, Vâli-yi Vâlâ,

Yukarıdaki beyitte geçen "Arapların emîri" ibaresi Hz. Ali'nin ümmetin başı olması vasfına işaret ediyor olmalıdır. Aşağıda verdiğimiz bir başka beyitte de Âẕerî, Hz.

[575] Ali Ekber Dihḫudâ, "Emîru'l-naḥl" ***Luġatnâme***, Cild-i Sevvum, s. 3396.
[576] Ali Ekber Dihḫudâ, "Ya'sûbu'd-dîn" ***Luġatnâme-yi Dihḫudâ,*** Cild-i Panzdehum, 1377 s. 23791.
[577] Sulṭânu'l-Vâizîn-i Şîrâzî, ***Şebhâ-yi Peşâver***, s. 666.

Ali'yi "Acemin emîri" diye adlandırmıştır. "Vâli-yi Vâlâ" (والی والا) ise "en üstün velayet sahibi" anlamındadır ve günümüzde de Şiîler tarafından Hz. Ali için kullanılmaktadır.

Yine yukarıdaki beyitte geçen "Zemzem şahnesi" tabirinin izahı için ise iki ihtimal söz konusudur. Hz. Muhammed'in ve Hz. Ali'nin dedesi olan Abdulmuttalip, o devirde kayıp olan Zemzem kuyusunun yerini yeniden keşfetmiş ve kuyunun bakım işlerini üstlenmiştir. Bu vazife ondan sonra Hz. Ali'nin babası Ebû Tâlib'e geçmiştir. Fakat Ebû Tâlib'in mali durumunun bozulması yüzünden Abdulmuttalip'in diğer oğlu Abbas bu işi üzerine almıştır. Daha sonra söz konusu vazife Abbasoğulları'na intikal etmiştir. Şeyḫ Âẕerî'nin, Abdulmuttalip'ten sonra Zemzem'in bakım işini ilk devralan Ebû Tâlib'in soyundan gelmesi münasebetiyle Hz. Ali'yi "Zemzem şahnesi" lakabıyla andığı düşünülebilir. İkinci yorum olarak ise "Zemzem şahnesi" tabiri "Sâḳî-yi Kevs̱er" ile aynı anlama gelen bir mecaz olarak düşünülebilir. Klasik Fars şiirinde Kevser ile Zemzem'in yakın anlamda kullanılmasının örneği Ḥâfıẕ-ı Şîrâzî'nin aşağıdaki beytinde görülmektedir:

به آب زمزم و کوثر سفید نتوان کرد گلیم بخت کسی را که بافتند سیاه[578]

Siyah dokunmuşsa kişinin baht kilimi,
Zemzem ve Kevser'in suyu ile dahi beyazlatılamaz,

15. yüzyıl sonları ve 16. yüzyıl başlarında Balkanlarda yaşadığı düşünülen Bektaşî şair Yemînî'nin bir beytinde ise anlam ilgisi çok daha açıktır:

Ey Yemînî tayyib ü tâhir olunmaz şöyle bil,
Her kim içmez Sâḳî-yi Kevs̱er'den âb-ı Zemzemi,[579]

"Zemzem şahnesi" tabiri Şeyḫ Âẕerî'nin bir başka beytinde de mevcuttur ve "Sâḳî-yi Kevs̱er" ile birlikte geçmiştir (bk. Hz. Muhammed ve Hz. Ali).

Hz. Ali, tasavvufa temel teşkil ettiğine inanılan ilimleri Hz. Muhammed'den öğrenip aktaran kişi olarak görülmesine binaen bilhassa sülûk ehli tarafından "Şâh-ı evliyâ" (شاه اولیا) olarak adlandırılmıştır (Ceyhan, 2006: 11).[580] Bu tabir, Şeyḫ Âẕerî'nin divanında da geçmiştir:

---

[578] Şemseddin Muhammed Ḥâfıẕ, ***Divân-i Ḥâfıẕ,*** nşr. Ḥuseyn Ali Yûsufî, s. 754.
[579] İsmail Özmen, ***Alevi-Bektaşi Şiirleri Antolojisi Cilt:II (16. Yüzyıl),*** Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1998, s. 35.
[580] Adem Ceyhan, ***Türk Edebiyatı'nda Hazret-i Ali Vecizeleri,*** Öncü, Ankara, 2006, s. 11.

مقتدای خلق بعد از مصطفی پیداست کیست　　سرور مردان و شاه اولیا پیداست کیست

(Dîvân, s. 42:1)

Mustafa'dan sonra halkın muktedası kim bellidir.

Erlerin serdarı ve evliyanın şahı kim bellidir.

1.1.5.2.3.2. Hz. Ali'nin Cengâverliği

Hz. Ali'nin bütün Müslümanların üzerinde mutabık olduğu meziyetlerinden biri cesareti ve cengâverliğidir. Bu konuda en sık zikredilen hususlardan birisi "Ali'den başka yiğit, Zülfikar'dan başka kılıç yoktur" anlamına gelen "Lâ fetâ illâ Ali, lâ seyfe illâ Zülfikâr" cümlesidir. Bu sözün hadis olduğu öne sürülmekle beraber bu durum şüphelidir.[581] Hz. Ali'nin kahramanlığını gören Müslümanlar tarafından söylendiği, Bedir ya da Uhud savaşında Rıdvan adlı melek veya Cebrail tarafından dile getirildiği şeklinde çeşitli rivayetler mevcuttur.[582] Hz. Ali'nin yiğitliğine bir başka örnek ise Hayber savaşıdır. Bu sefer sırasında Hz. Ali, şehri müdafaa eden güçlü Yahudi savaşçısı Anter'i öldürmüş ve kalenin kapısını tek başına yerinden sökmüş ya da kırmıştır. Hayber'in kapısına dair bazı rivayetlere göre Hz. Ali'nin savaş sırasında kalkanı elinden düşmüş ve o da kapıyı kaldırarak savaşın sonuna kadar kalkan olarak kullanmıştır. Daha sonra yere bıraktığı kapıyı sekiz kişi yerinden oynatmaya çalışmış ama başaramamıştır. Kapıyı hareket ettirmeye çalışanların sayısı kimi rivayetlerde kırk ya da yetmiş olarak da nakledilmiştir.[583]

Fiziki gücü ve savaşlarda gösterdiği kahramanlık, Şeyḫ Âẕerî'nin divanında da Hz. Ali'nin en sık zikredilen vasıfları arasındadır. Şair, Hz. Ali'nin bu vasfının herkes tarafından bilinen bir şey olduğunu bir beytinde "Lâ fetâ illâ Ali, lâ seyfe illâ Ẕû'l-fi ḳâr" (Ali'den başka yiğit, Zülfikar'dan başka kılıç yoktur.) sözüne yer vererek vurgulamıştır:

صاحب لاسیف بر ارباب دین پوشیده نیست　　قابل تشریف و قول لافتی پیداست کیست

(Dîvân, s. 42:10)

---

[581] İlyas Üzüm, "Şâh-ı Merdan Murtazâ Ali: Kültürel Alevî Kaynaklarına Göre Hz. Ali", ***İslâm Araştırmaları Dergisi***, Sayı 11, 2004, s. 94.

[582] Hüseyin Güneş, "Zülfikâr: Efsanevî Bir Kılıcın Tarihî Serüveni", ***Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi***, Sayı 86, 2018, s. 14.

[583] İbrahim Sarıçam, "Hz. Ali'nin Hayatı ve Şahsiyeti", drl. M. Selim Arık, ***Hayatı Kişiliği ve Düşünceleriyle Hz. Ali Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri***, Bursa İl Müftülüğü, Bursa, 2005, s. 19-20.

"Lâ seyfe"nin kime ait olduğu din erbabınca malumdur.

"Lâ fetâ" sözüyle şereflenen kim bellidir.

Şeyḫ Âẕerî, kasidelerinde birden çok yerde Hz. Ali'nin cengâverliği ile aslana benzediğini belirtmiştir:

هزبر معرکه یعنی علی ابوطالب که اوست در ره دین پیشوای اهل هدا

(Dîvân, s. 36:57)

Cenk meydanının yırtıcı aslanı yani Ali b. Ebû Tâlib,

Din yolunda hidayet ehlinin öncüsü işte odur.

Hz. Ali, cesaret ve kudreti temsil eden başka canlılara da benzetilmiştir:

ببر وادی شجاعت شیر کوهستان حرب اژدهای بحر هیجا فیل میدان دغا

(Dîvân, s. 33:74)

Cesaret vadisinin kaplanı, cenk dağının aslanı,

Savaş deryasının ejderhası, fitne meydanının fili.

Onun cesareti diğer insanların ötesindedir. Kendi çapında aslan sayılabilecek savaşçıların tilki gibi korktuğu bir savaşta Hz. Ali ejderha gibidir:

اندر آن میدان که شیران جمله روباه آمدند در گه هیجا به سان اژدها پیداست کیست

(Dîvân, s. 42:18)

Aslanların cümle tilki kesildiği o meydanda,

Cenk zamanı ejder misali olan kim bellidir.

Şeyḫ Âẕerî, Hz. Ali'nin cesaretli olmasının yanında beden olarak da çok güçlü olduğunu vurgulamıştır. Şaire göre Hz. Ali, çok kuvvetli olmasıyla tanınan Hz. Musa ile mukayese edilebilecek kadar güçlüdür:

در حلم خلیل الله و در علم چو آدم در وزن کفایت شده هم کفه موسا

(Dîvân, s. 40:19)

Hilmde Halîlullah, ilimde Âdem gibi,

Cüsse bakımından ise Musa ile başa baş,

Şair, iki yerde Hz. Ali'yi İran efsanelerinin meşhur cengâveri Rüstem-i Zâl ile karşılaştırmıştır. Ona göre Hz. Ali, Rüstem'den bariz şekilde üstündür:

آن شهسوار معرکه کاندر مصاف حرب رفتی عنان ز هیبتش از دست پور زال

(Dîvân, s. 52:5)

Savaş meydanının yiğit atlısı savaş düzeni alınca,
Heybetinden Zâloğlunun elinden dizgin düşerdi.

به گاه حکمت و دانش هزار چون لقمان به گاه زور و شجاعت هزار رستم زال

(Dîvân, s. 53:19)

Hikmet ve bilgi bakımından bin Lokman eder,
Güç ve cesaret bakımından ise bin Rüstem-i Zâl.

Birçok savaşa iştirak etmiş olan Hz. Ali'nin kahramanlığının en meşhur örneklerinden birisi Hayber kuşatmasıdır. Şeyḫ Âẕerî, Hz. Ali'nin Hayber şehrinin kapısını sökmesini anlatırken onun aynı zamanda ilim şehrinin kapısı olduğunu hatırlatır:

باب خیبر را به بازوی علی بابه آنکه بر کند و برافکند از قفا پیداست کیست

(Dîvân, s. 42:11)

Hayber'in kapısını "Ali (ilim şehrinin) kapısıdır" koluyla,
Yerinden söküp fırlatan kim bellidir.

Yukarıdaki beyitte Hz. Ali'nin maddi dünyada fetihler yaptığı gibi manevi alemde de hakikatlerin fatihi olduğuna vurgu yapıldığı düşünülebilir. Onun maddi ve manevi yönü arasında irtibat kuran Hayber'le alakalı bir başka beyit daha vardır:

چون کند کید ضعیف شیطنت پیش علی آنکه باب خیبر او برکند و افکند از قفا

(Dîvân, s. 40:42)

Şeytanın zayıf tuzağı Ali'nin yolunu nasıl kessin?
O ki Hayber'in kapısını yerinden söküp attı.

Şeyḫ Âẕerî; Hz. Ali'nin savaş meydanındaki kahramanlıklarına, gücüne ve yiğitliğine temas ettiği bir beytinde ise Hz. Ali'nin savaş meydanında birebir ceng edip yendiği Mürre ve Amr gibi güçlü rakiplerinin adlarını zikretmiştir:

برنده ی تن مره برنده ی سر عمرو کننده ی در خیبر کشنده ی عنتر

(Dîvân, s. 51:62)

Mürre'nin bedenini kesen, Amr'ın başını alandır,
Hayber'in kapısını söken, Anter'i öldürendir,

Yukarıdaki beyitte adı geçen Mürre, Mürre bin Ḳays'tır. Rivayete göre Mürre, Hz. Ali devrinden sonra yaşamış zengin ve nüfuzlu bir putperesttir. Hz. Ali'nin kendi atalarından birçok kişiyi öldürdüğünü duyan Mürre, iki bin süvari ile Hz. Ali'nin metfun olduğu Necef'e yürür. Altı gün süren savaştan sonra şehre giren Mürre, Hz. Ali'nin türbesini tahrip etmeye hazırlanır. Bu sırada Hz. Ali'nin kılıcı Zülfikar'ın iki ağzına benzeyen iki parmak mezardan çıkarak Mürre bin Ḳays'ı ortadan ikiye kesip öldürür ve Mürre'nin parçaları iki siyah taşa dönüşür.[584] Beyitte anılan diğer bir kişi ise Amr b. Abdived'dir. Mekkeli müşriklerden olan Amr b. Abdived, Hendek Savaşı sırasında Müslümanlara meydan okuyarak karşısına bir savaşçı çıkarmalarını istemiştir. Hz. Ali, onun karşısına çıkmaya gönüllü olmuş ve dövüş sonunda Amr'ın kafasını kesmiştir. Kale kapısını sökmesi ve şehrin müdafilerine öncülük eden güçlü Yahudi savaşçısı Anter'i öldürmesi ise Hz. Ali'nin Hayber kuşatmasındaki kahramanlıkları arasındadır.

1.1.5.2.3.3. Hz. Ali'nin İlmi

Hz. Ali'nin hem Sünnîler hem Şiîler tarafından kabul gören en önemli üstün vasıflarından birisi de dinî konulardaki bilgisidir. Kur'ân-ı Kerîm'i en iyi bilen sahâbîler arasında yer alan Hz. Ali'nin hadis ve fıkıh sahasındaki yetkinliğinin tam olduğu noktasında tüm Müslümanlar hemfikirdir. Hz. Muhammed tarafından Yemen'de kadılık yapmakla vazifelendirilmiş olması, ilk üç halifenin onunla istişare etmeye önem vermesi ve sahâbîlerin onu dinî konularda otorite olarak görmesi Hz. Ali'nin ilmî derecesini ortaya koyan misallerdir.[585] Hz. Ali'nin ilmi ile alakalı en bilinen rivayetlerden birisi ise "Ben bir ilim şehriyim. Ali ise onun kapısıdır." mealindeki, bazı Âlimlerce sahih bazıları tarafından ise mevzû olarak değerlendirilen nebevî hadistir.[586] Bu ve benzeri rivayetler Hz. Ali'nin Hz. Muhammed'den herkese söylenmesi uygun olmayan sır mahiyetinde bazı hususi bilgiler aldığı ve bu bilgileri sadece ehil kişilere aktardığı şeklinde görüşlerin doğmasına zemin hazırlamıştır. Bu görüşler hususen sûfilerce benimsenmiş ve Hz. Ali'nin sahip olduğu sırların tasavvuf

---

[584] Ca'fer en-Naḳdî, ***el-Envârü'l-Aleviyye,*** Maṭba'atu'l-Ḥaydariyye, Necef, 1381, s. 423, Kamile Ünlüsoy, "Şiî Kültürde Hz. Ali Mucizeleri Üzerine Bir Değerlendirme: Abbas Azîzî'nin '320 Dasitan Az Mu'jizat ve Keramet-i İmam Ali (a.s.)' Eseri Örneğinde", ***Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi***, Cilt: 7, Sayı 35, 2014, s. 377.

[585] Sulṭânu'l-Vâizîn-i Şîrâzî, ***Şebhâ-yi Peşâver***, s. 408-409. M. Yaşar Kandemir, "Ali - İlmî Şahsiyeti - Fazileti" ***DİA***, II. Cilt, 1989, s. 375.

[586] Sulṭânu'l-Vâizîn-i Şîrâzî, ***Şebhâ-yi Peşâver***, s. 645-646. M. Yaşar Kandemir, "Ali - İlmî Şahsiyeti - Fazileti" ***DİA***, II. Cilt, 1989, s. 376.

ilminin menşei olduğu düşüncesinin şekillenmesini sağlamıştır.[587] Şiîler ise Hz. Ali'nin gizli bilgilere sahip olduğu düşüncesini onun Hz. Muhammed'den sonra velayet hakkının bir delili olarak görmüşlerdir.

Şeyḫ Âẕerî, divanında birçok defa Hz. Ali'nin ilmî yetkinliğini vurgulamıştır. Şaire göre Hz. Ali ilim ve hikmet bakımından bin Lokman'a değerdir (bk. Hz. Ali'nin Cengâverliği). Esasen Âẕerî, Hz. Ali'nin Hz. Muhammed'den sonra ilimde en üstün kişi olduğunu düşünmektedir:

شفای جان محب است و رنج سینه ی خصم علیست بعد نبی در علوم مولانا

(Dîvân, s. 36:59)

Dostların canına şifadır, düşmanların ise yüreğine acı,

Ali'dir Nebî'den sonra ilimlerde mevlamız.

Şeyḫ Âẕerî, Hz. Ali'nin sahip olduğu ilimle imamet arasında bir bağ kurmaktadır. Ona göre peygamberden öğrendiği gizli bilgiler arasında Hz. Ali'yi imam olmak için yetkin hale getiren sırlar yani velayet sırları da vardır:

وارث سر ولایت باب شهرستان علم کوه حلم و کان دین و دانش و بحر سخا

(Dîvân, s. 33:73

Velayet sırrının varisi, ilim şehrinin kapısı,

Hilm dağı, din ve ilim madeni, cömertlik denizidir,

Şiîler ve tasavvuf ehli arasında Hz. Ali'nin Kur'ân ve hadis konusundaki bilgileri dışında bâtın ilmine de hâkim olduğu yolunda rivayetler anlatıla gelmiştir. Şeyḫ Âẕerî de bir beytinde Hz. Ali'nin gizli bilgilere sahip olduğunu ima etmiştir:

مخزن امر قضا گنجینه ی حکم قدر منشأ سر الف گنج علوم تحت پا

(Dîvân, s. 33:75)

Kaza emrinin mahzeni, kader hükmünün hazinesi,

Elifin sırrının menşei, ayak ayası ilimlerinin hazinesi,

Şairin elifin sırrı ile ifade etmek istediği şey huruf ilmi olabilir. Ayak ayası ilmi ise "ilm-i ercül" tabirini akla getirmektedir. İbnü'l-Arabî tarafından ilk defa zikredilen

[587] Ahmet Yıldırım, "Tasavvufî Düşüncede Hz. Ali ve Bu Düşünce İçerisinde Hz. Ali'ye Nispet Edilen Rivayetler", ***Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi***, Sayı 22, 2009, s. 42-43.

bu tabir tasavvufta batın ilmini ifade etmek için kullanılmıştır.[588] Buna göre Hz. Ali, tasavvuf ehlinin gizli bilgilerinin kaynağı olmaktadır.

Şair, bir başka beytinde ise Hz. Ali'nin kendi ilmi ile ilgili söylediği "Selûnî ḳable en tefḳidunî" (beni kaybetmeden bana sorunuz) ve "Lev kuşife'l-ġıṭâ lem ezdedtu yaḳînen" (gaybın perdesi açılsa yakînim artmaz) sözlerine atıfta bulunmuştur:

محیط علم سلونی ولو کشف را دان امام خویش که بد علم انبیا را در

(Dîvân, s. 50:60)

"Selûnî" ve "Lev Kuşife" ilminin okyanusunu,

İmamın olarak bil çünkü o idi enbiyanın ilmine kapı,

"Selûnî ḳable en tefḳidunî" (beni kaybetmeden bana sorunuz) sözüyle Hz. Ali kendi ilminin genişliğini ikrar etmiş ve müminleri ilminden faydalanmaya çağırmıştır. "Lev kuşife'l-ġıṭâ lem ezdedtu yaḳînen" (gaybın perdesi açılsa yakînim artmaz) ise Hz. Ali'nin imanının ne kadar güçlü olduğunu vurgulayan bir sözüdür. "Lev kuşife"nin Hz. Ali'nin ilmine işaret edecek şekilde yorumlanması da mümkündür çünkü gaybı görmüş gibi bir imana sahip olması Hz. Ali'nin gayba dair bilgilere sahip olduğunu akla getirmektedir. Şeyḫ Âẕerî'nin başka bir beyitinde de "Lev kuşife" Hz. Ali'nin ilmine işaret eder şekilde geçmiştir:

ولی را جو که بنماید به تو سر دو عالم را حدیث لو کشف بشنو چه پرسی سر جام جم

(Dîvân, s. 58:26)

Sana her iki alemin sırrını gösterecek veliyi ara,

"Lev kuşife" sözüne kulak ver! Ne diye Câm-ı Cem'i sorarsın?

Câm-ı Cem, dünyadaki her şeyi içine bakana gösterdiğine inanılan efsanevi bir kadehtir ve klasik şiirde sıkça geçen bir kavramdır (bk. Câm-ı Cem). Bu beyitte Câm-ı Cem, gözle görülebilen dünyevi bilginin sembolü olarak kullanılmıştır. Hz. Ali'nin ise hem maddi alemde hem de gayb alemindeki her şeyi bildiği ima edilmiştir. Böyle bir veli varken elbette Câm-ı Cem'in dünyevi bilgisiyle sınırlı kalmak yersizdir. Bilgeliğe ulaşmak isteyen kişi Şeyḫ Âẕerî'ye göre Hz. Ali'yi mürşit olarak seçmelidir.

[588] Ahmed Avni Konuk, ***Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi***, hzl. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, 2. Cilt, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 279.

1.1.5.2.3.4. Hz. Ali'nin Cömertliği

Şeyḫ Âẕerî'nin hususen üzerinde durduğu Hz. Ali'ye ait vasıflardan birisi de cömertliğidir. Âẕerî, yukarıda verilen bir beytinde Hz. Ali'yi "cömertlik denizi" diye adlandırmıştır. Başka bir beyitte ise hiç kimsenin Ali'nin cömertliği ile yarışamayacağını söylemiştir:

در جود و کرم غیر کسی همبر او نیست هرگز نرسد منفعت چشمه به دریا

(Dîvân, s. 40:12)

Cömertlik ve keremde kimse ona eşit değildir.

Çeşmenin faydası asla denizin faydasına erişemez.

Şair, Hz. Ali'nin cömertliği ile alakalı rivayetlere de kasidelerinde telmihte bulunmuştur. Bunlardan birisi İnsan Suresi'nin 5-12. ayetlerinin Hz. Ali, Hz. Fâtıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'den oluşan Ehl-i Beyt hakkında indiğine dair rivayettir. Rivayete göre Hz. Ali ve Hz. Fâtıma oğullarının iyileşmesi için üç günlük oruç adağında bulunurlar. Ancak her defasında oruçlarını açacakları vakit karşılarına çıkan muhtaç kişilere yiyeceklerini verdikleri için üç gün aralıksız hiçbir şey yememiş olurlar.[589] Bunun üzerine nazil olan ayetlerde kendi canı çekerken başkalarını doyuranlar övülmektedir. Şeyḫ Âẕerî'nin aşağıdaki beyti işte bu rivayetle alakalıdır:

عالم علم سلونی سر شناس لو کشف مطلع یؤفؤن بالنذر آفتاب هل أتا

(Dîvân, s. 33:72)

"Selûnî" ilminin bayrağı, "lev kuşife"nin ünlüsü,

"Adaklarını yerine getirirler"[590]in matlaı, "geçti (mi)"[591]nin güneşi,

Yukarıdaki beyitte geçen "adaklarını yerine getirirler" mealindeki ibare İnsan Suresi 7. ayetten iktibastır. Bu ayette söz edilen adaklarını yerine getiren kişilerin Hz. Ali ve ailesi olduğu görüşünde olanlar vardır.[592]

Hz. Ali'nin cömertliğini örnekleyen bir başka rivayette ise Müslümanlar içeride bulunduğu sırada bir dilenci mescide gelerek yardım ister ama hiç kimse ona bir şey vermez. Orada namaz kılmakta olan Hz. Ali rükûda olduğu halde serçe parmağındaki

[589] Fahruddîn er-Râzî, ***Tefsîr-i Kebîr: Mefâtîhu'l-Gayb,*** çev. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, Sadık Doğru, 22. Cilt, Akçağ Yayınları, Ankara, 1995, s. 335-336.
[590] İnsân 7.
[591] İnsân 1.
[592] Fahruddîn er-Râzî, ***Tefsîr-i Kebîr,*** 22. Cilt, s. 335-336.

yüzüğe işaret eder ve dilenci yüzüğü alır.[593] Böylece Hz. Ali namaz kılarken bile sadaka vermiş olur. Şeyḫ Âẕerî, bu rivayetle alakalı bir beyit söylemiştir:

آنکه کرد او جمع با هم هم صلوه و هم زکوه داد در حال رکوع از دست خود خاتم یکیست

(Dîvân, s. 43:5)

Zekât ile namazı birleştiren kişi ile,

Rükûda elinden yüzüğü veren birdir.

Şair, bir beytinde ise Hz. Ali'nin kendisini zehirli kılıçla yaralayan İbn Mülcem'e süt ikram etmesinin cömertliğin en üst seviyesi olduğu söylemiştir (bk. İbn Mülcem).

1.1.5.2.3.5. Hz. Ali'nin Masumiyeti

Masumiyet veya ismet, peygamberlerin günahtan korunmuş olması demektir. Salt peygamberlerle sınırlı bu ismet telakkisi Sünnîlerce de kabul edilmiştir. Şiîler ise ismet sıfatının alanını genişleterek Hz. Ali dâhil On İki İmam'ı ve Hz. Fâtıma'yı da günahsız saymışlardır.[594] Hz. Muhammed ile birlikte on dört kişi olan bu grup Şiîler tarafından "On Dört Masum" anlamına gelen Farsça "Çârdeh Ma'sûm" tabiriyle adlandırılmıştır.[595]

Şeyḫ Âẕerî, Hz. Ali'ye dair beyitlerinin hiçbirinde "masumiyet" ve "ismet" kelimelerine yer vermemiştir. Bununla birlikte Şiî bakış açısına sahip şairin Hz. Ali'nin günah ve kusurlardan beri olduğunu düşündüğü belli olmaktadır. Zira Şeyḫ Âẕerî, Hz. Ali'nin tavır ve ibadetleriyle mükemmel bir insan olduğunu dile getirdiği beyitlerinde onun masumiyetini dolaylı olarak ifade etmiştir. Şeyḫ Âẕerî'nin kasidelerinde Hz. Ali'nin masum olduğunun ima edildiği bazı beyitler şöyledir:

آنجا که رود بحث ز پاکی و طهارت در عفت او بحث کرا زهره و یارا

(Dîvân, s. 40:7)

Pak olmak ve temizlikten açılınca bahis,

Onun iffetinden söz edecek güç ve cesaret kimde?

از مظلمه و غیبت و بخل است منزه وز کبر و ریا و حسد و حقد مبرا

[593] Mustafa Öztürk, ***Tefsirde Ehl-i Sünnet ve Şia Polemikleri,*** Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2015, s. 22, Sulṭânu'l-Vâizîn-i Şîrâzî, ***Şebhâ-yi Peşâver***, s. 306-307.

[594] Mohamed Raza Dungersi, ***A Brief Biography of Imam Ali ibn Husayn (a.s.): Zayn al-Abidin,*** Bilal Muslim Mission of Tanzania, Dârüsselâm, 1996, s. 21.

[595] Mustafa Öztürk, ***Tefsirde Ehl-i Sünnet ve Şia Polemikleri***, s. 44.

(Dîvân, s. 40:9)

Zulüm, gıybet ve cimrilikten münezzehtir,

Kibir, riya, haset ve kinden müberradır,

نگفته سهو و ندیده خطا نخورده حرام نبرده دست بر کس نکرده رد سوال

(Dîvân, s. 53:20)

Sözünde sehiv, görüşünde hata, yediğinde haram olmamıştır,

Kimseye zarar vermedi, el açanı reddetmedi,

1.1.5.2.3.6. Hz. Ali'nin Mertebesi

Şiîlerin Hz. Ali'nin imamet için nas ile tayin edildiği ve peygamberler gibi ismet sahibi olduğu yönündeki görüşleri, Hz. Ali'nin diğer tüm insanlardan ve hatta tüm mahlukattan farklı ve üst bir mertebede bulunduğu düşüncesini doğurmuştur. Bu bakışa göre Hz. Ali adeta farklı bir cevherden yaratılmış ve ezelden ebede benzeri olmayan, insan idrakinin ötesinde bir varlıktır. Şeyḫ Âẕerî'nin kasidelerinde söz konusu Hz. Ali tasavvurunun tezahürleri görülmektedir. Örneğin, Hz. Ali'yi övdüğü bir kasidesinin iki yerinde şair, onun sıfatları ve mahiyetinin insan aklının ve hayalinin ötesinde olduğunu söylemiştir:

طاووس بوستان ولایت که از شرف طوطی عقل در صفت اوست گنگ و لال

(Dîvân, s. 52:4)

Velayet bostanının tavus kuşudur o; ki derece itibarıyla

Akıl papağanı onun sıfatı karşısında dilsiz ve kekemedir.

کند تصور مثلش خیال و گوید عقل زهی تصور باطل زهی خیال محال

کمال فضل علی را چه حاجت تعریف که هست یوسف ما را جمال او دلال

(Dîvân, s. 53:21-22)

Onun benzerini düşlese hayal, söylese akıl,

Biri batıl bir tasavvur olur, öteki muhal bir rüya,

Ali'nin faziletinin mükemmelliğini tarife ne hacet?

Yusuf'un cemali gibidir onda kemal.

Yine bir başka beytinde şair, Hz. Ali'nin hakiki mahiyetini kavramanın sadece Allah'a mahsus olduğunu öne sürmüştür:

علیست آنکه به کنه حقیقتش نرسد　　به غیر ذات خداوند ایزد متعال

(Dîvân, s. 53:16)

Ali'dir ki hakikatinin cevherine ulaşamaz,

Yüce Allah'ın zatı dışında hiçbir şey,

Şeyḫ Âẕerî'ye göre Hz. Ali, fazilet ve kemal açısından hiçbir beşerin vasıl olamayacağı bir seviyeyi temsil etmektedir ve Hz. Ali ile mukayese edilebilecek kimse geçmişte var olmadığı gibi gelecekte de var olmayacaktır. Şairin Hz. Ali'yle alakalı iki beyti bu görüşünü örneklemektedir:

از بنی آدم نخیزد تا قیامت آذری　　در ولایت چون علی از ابتدا تا انتها

(Dîvân, s. 40:43)

Benî Âdem içinde ezelden kıyamete, ey Âẕerî,

Çıkmaz velayette Ali'nin benzeri,

ای مثل تو در فضل نیاورده به دنیا　　دادار جهاندار تبارک و تعالا

(Dîvân, s. 40:1)

Senin gibi faziletli kimseyi yaratmadı,

Dünyanın yaratıcısı, Tebâreke ve Teâlâ,

Şeyḫ Âẕerî, Hz. Ali'yi övdüğü bir kasidesinden alınmış aşağıdaki beyitlerinde Hz. Ali'nin derece olarak meleklerin de üstünde olduğunu dile getirmiş ve onun Hz. Muhammed'in Miraç'ta nail olduğu makama layık olduğunu ima etmiştir:

بر ذروه ی سپهر کمالش نمی رسد　　جبریل پر و بال زند گر هزار سال

آنجا که جلوه گاه مناجات روح اوست　　روح الامین ز سدره ندارد در آن مجال

با اوج آفتاب کمالش اگر پرند　　مرغان قدس جمله بریزند پر و بال

(Dîvân, s. 52:10-12)

Onun kemal göğünün zirvesine ulaşamaz,

Bin yıl kanat çırpsa bile Cebrail.

Onun ruhunun münâcâtının belirdiği yere,

Rûhu'l-Kuds'un mecali yetmez Sidre'den sonra.

Onun kemal güneşi yüksekliğinde uçsalar,

Kudsiyyet kuşlarının cümle kırılır kolu kanadı,

Şaire göre, insan ve meleklerin üstünde bir mertebede olan kişinin elbette bu mertebeye kendi gayreti ile ulaşması mümkün değildir. Günah işleme imkânı

olmayan ve ilahi iradeyle velayet hakkı verilmiş olan Hz. Ali'nin bulunduğu makam ona Allah tarafından verilmiştir. Hz. Ali ile alakalı aşağıdaki beyit buna işaret etmektedir:

عزت او ای عزیز من به سعی و جهد نیست رو به قرآن از خدا بشنو تعز من تشا

(Dîvân, s. 33:76)

Ey azizim! Onun izzeti saʿy ve mücahededen değildir,

Git Kur'an'a, Allah'tan dinle "dilediğini aziz edersin"[596]*i.*

Yukarıdaki beytin sonunda "De ki: 'Ey mülkün sahibi olan Allah'ım! Sen mülkü dilediğine verirsin. Dilediğinden de mülkü çeker alırsın. Dilediğini aziz edersin, dilediğini zelil edersin. Hayır senin elindedir. Şüphesiz sen her şeye hakkıyla gücü yetensin.'" mealindeki Âl-i İmrân suresi 26. ayetten iktibas vardır. Burada ifade edilen husus, insanların ulaşabileceği manevi mertebenin Allah'ın takdiri olduğudur. Şaire göre Hz. Ali'nin insanlığa örnek olacak ve ümmeti idare edecek kâmil insan olması da bir gayret gösterme neticesinde kazanılmış bir vasıf değil, Allah'ın bir lütfufur.

Şeyḫ Âẕerî'nin bir başka beyitinde ise Hz. Ali, bütün yaratılmışların en yücesi olarak gösterilmiştir:

ممکن نگشت چون تویی از واجب الوجود کین صورتیست ممتنع از کشور محال

(Dîvân, s. 52:24)

Senin gibisi Vâcibü'l-Vücûd'dan mümkin olmadı,

Böyle bir şey mümtenidir ve muhal diyarındandır,

İslam felsefesinde Vâcibü'l-Vücûd, zorunlu varlık yani Allah demektir. Onun yarattığı ve yaratmamayı tercih ettiği şeylerin hepsi mümkün varlıkları yani Mümkinü'l-Vücûd'u oluşturmaktadır. Mümteni'ül-Vücûd ise var olması düşünülemeyecek şeylerdir. Mesela Allah'a ortak olacak bir şey bu kategoridedir yani var olması imkânsızdır. Şeyḫ Âẕerî, yukarıdaki beytinde Hz. Ali'nin eşsiz ve benzersiz olduğunu bir kez daha vurgularken varlık felsefesiyle alakalı mefhumlara yer vererek Hz. Ali'ye neredeyse ulvi bir nitelik isnat etmiştir. Beyitte, Allah'ın bir ortağı nasıl olamazsa Hz. Ali'nin de bir benzerinin olmasının imkânsız olduğu öne sürülmüştür.

[596] Âl-i İmrân 26.

1.1.5.2.3.7. Hz. Muhammed ve Hz. Ali

Hz. Ali'nin bütün Müslümanlarca üstün bir konumda görülmesinin sebeplerinden birisi şüphesiz Hz. Muhammed'e olan yakınlığıdır. Hz. Ali, Peygamber'in amcasının oğlu olduğu gibi aynı zamanda kızı Hz. Fâtıma'nın eşidir ve bu durumda onun iki taraftan akrabası olmaktadır. Şeyḫ Âẕerî de kasidelerinde Hz. Ali'nin bu hususiyetinden söz etmiştir:

به غیر از حضرت شاه ولایت کیست در عالم کسی کو مصطفی را بود هم داماد و هم بن عم

(Dîvân, s. 57:19)

Hazret-i Şah-i Velayet'ten gayrı kimdir dünyada,

Mustafa'ya hem damat hem amca oğlu olan?

Şair bir başka beytinde ise Hz. Ali'nin Hz. Muhammed'e yakınlığını Resûl-i Ekrem'i sair enbiya karşısında üstün kılan bir husus olarak zikretmiştir:

کراست بن عم و داماد ز انبیا چو علی به علم و فضل جبلت نبیل و اصل اصیل

(Dîvân, s. 56:39)

Enbiyadan kimin Ali gibi amca oğlu ve damadı vardır?

İlim ve fazilette, fıtratta, soyda ve nesepte asildir O.

Hz. Muhammed'in Tebük seferine giderken emniyeti sağlaması için Medine'de bıraktığı Hz. Ali'ye hitaben söylediği "Ente minnî bi-menzileti Hârûne min Mûsâ" (Senin bana olan nispetin Harun'un Musa'ya olan konumu gibidir.) cümlesi Hz. Ali'nin Peygamber nezdindeki müstesna yerine işaret eden nebevî bir hadistir. Şeyḫ Âẕerî Divanı'ndaki iki beyitte bu hadise telmih vardır:

السلام علیک ای هارون امت السلام السلام ای آدم اهل ولایت مرتضا

شیر یزدان شاه مردان شحنه ی دشت نجف تاج دار انت منی شهسوار لافتا

(Dîvân, s. 33:70-71)

Selam sana ey İslam ümmetin Harun'u!

Selam sana ey velayet ehlinin Adem'i, Murtazâ!

Allah'ın aslanı, erlerin şahı, Necef çölünün şahnesi,

"Ente minnî"nin tâcdârı, "lâfetâ"nın süvarisi,

Hz. Ali'nin Hz. Muhammed'e yakınlığını gösteren ve Şeyḫ Âẕerî'nin divanında bahsettiği bir başka hadise ise Ali'nin Peygamber'in omuzuna çıkmasıdır. Mekke devrinde bir gün Hz. Peygamber, Ali ile birlikte Kâbe'ye gider. Orada Hz. Muhammed, Ali'yi omzuna çıkartır ve yüksekte duran bir putu kırmasını söyler. Hz.

Ali putu iterek aşağı düşürdükten sonra Kâbe'den ayrılırlar.[597] Bu hadiseye telmihin olduğu beyit şöyledir:

در حرم همچون خلیل الله گشته بت شکن　　آنکه بر دوش نبی بنهاد پا پیداست کیست

(Dîvân, s. 62:13)

Kâbe'de Halîlullah gibi put kırıcı oldu,

Nebinin omzuna ayak basan kim bellidir.

Tarih boyunca bazı aşırı Şiî fırkaları arasında Hz. Ali'nin Hz. Muhammed'e müsavi ya da ondan üstün olması gibi uç ve İslam'la bağdaşmayacak bakış açıları ortaya çıkmıştır. Şeyḫ Âẕerî de şiirlerinde Hz. Ali'yi mertebe olarak tüm mevcudatın üstünde ve kâmil bir insan olarak tavsif etmiştir. Bu durum Şeyḫ Âẕerî'nin sözü edilen aşırı görüşlerin tesiri altına girmiş olması ihtimalini akla getirmektedir. Ancak, şairin Hz. Ali ve Hz. Muhammed'i mukayese ettiği beyitlere göz atıldığında Hz. Muhammed'in üstünlüğünün Şeyḫ Âẕerî tarafından şüpheye mahal kalmayacak şekilde vurgulandığı görülmektedir:

چو شیخ خانقه کون مصطفاست بدان　　که هست خادم این خانقاه شیر خدا

(Dîvân, s. 36:56)

Kâinat hankahının şeyhi Mustafa olduğu gibi; bil ki,

Bu hankahın hizmetkarı da Allah'ın Aslanı'dır.

بر سپهر مکرمت در اوج تعظیم و شرف　　آفتاب آمد نبی بدرالدجا پیداست کیست

(Dîvân, s. 42:16)

Yücelik feleğinin azamet ve şeref zirvesinde,

Güneş olmuştur Nebî, gece dolunayı ise kim bellidir,

مثال نور محمد خود اظهر الشمس است　　که اوست در شب دنیا چو آفتاب ضحا

مثابه قمر است نور انبیای دگر　　بیاض نور قمر هست بی شک از بیضا

صحابه همچو عوامند در شب دنیی　　علیست کوکب برج ولایت بطحا

(Dîvân, s. 36:61-63)

Muhammed'in nurunun misali gün gibi ortadadır,

Çünkü odur dünya gecesine doğan Duhâ güneşi,

[597] Ali Haydar Haksöyler, ***İlim Şehrinin Kapısı Haydar-i Kerrar Hz. Ali (ra),*** Yılmaz Basım Yayın, İstanbul, 2011, s. 76.

Diğer enbiyanın misali ise aydır,
Ayın ışığının kaynağı şüphesiz güneştir,
Sahabe dünya gecesinde avam gibidir,
Ali'dir Baṭḥâ'nın velayet burcunun yıldızı,

Yukarıdaki beyitte geçen Baṭḥâ kelimesi Mekke'nin isimlerinden birisidir. Hz. Muhammed'in dedesi Abdülmuttalip'in künyesinin "Ebü'l-Baṭḥâ" olduğu ve Hz. Peygamberin ise aynı kelimeden türemiş olan Ebṭaḥî nisbesiyle anıldığı rivayet edilmiştir.[598] Beyitteki Baṭḥâ kelimesinin de Hz. Muhammed'i temsil ettiğini düşünmek olasıdır. Baṭḥâ'nın velayet burcu, Hz. Muhammed'den neşet bulan imamet silsilesini ifade etmektedir.

Bazı hadislere göre Allah'ın ilk yarattığı şey Nûr-i Muhammedî olarak bilinen Hz. Muhammed'in manevi cevheridir (bk. Nûr-i Muhammedî). Tüm diğer varlıklar bu cevherden ve Hz. Muhammed'in yüzü suyu hürmetine yaratılmıştır. Bu görüş, yaratılmışlar arasında Hz. Muhammed'in ilk ve en üstün varlık olduğuna delalet etmektedir. Şeyḫ Âẕerî, bir kasidesinde Hz. Ali'ye de benzer bir hususiyet isnat etmiş; Hz. Ali'nin cevherinin de Nûr-i Muhammedî gibi diğer tüm varlıklardan önce ve daha üstün olarak yaratıldığı fikrini dile getirmiştir:

در اقصای ازل پیش از ظهور عالم و آدم　　پس از نور نبی یعنی و پیش از فطرت عالم
به رحمت گوهری از غیب در سلک وجود آورد　　ز جنس گوهر انسان خدای اکبر واعظم
چه گوهر گوهری از عمقه ی دریای لاهوتی　　به صورت گوهر دریا و صد دریا درو مدغم

(Dîvân, s. 57:1-3)

Ezelde Âdem ve Âlem'in zuhurundan önce,
Nûr-i Nebî'den sonra, Âlem yaratılmadan önce,
Gaybdan varlık sahasına getirdi rahmetle,
İnsan cinsinden bir cevher Yüce Allah,
Hem de ne cevher! Lâhût deryasından çıkmış,
Bir inci suretinde, içinde ise yüz deniz,

Nûr-i Muhammedî'den sonra yaratılan ve mertebe olarak ikinci sırada olan bu cevher zamanı geldiğinde insan suretinde dünyada zuhur etmiştir:

از بهر شوکت شرع و نظام خلق ظاهر شد　　پس از چندین هزاران سال از نسل بنی آدم

(Dîvân, s. 57:8)

[598] Salim Söğüt, "Ebtah" ***DİA***, X. Cilt, 1994, s. 82-83.

Şeriatın yücelmesi ve halkın düzeni için,

Benî Âdem'den zuhur etti binlerce yıl sonra,

Kasidenin sonraki beyitlerinde ise sözü edilen cevherin Hz. Ali olduğu açıklanmaktadır:

که بود اینها که اوصافش شنیدی هیچ میدانی　　کسی کو بود ختم انبیا را گوهر خاتم

سپهدار عرب میرعجم لشکرکش اسلام　　امیرالمومنین ساقی کوثر شحنه ی زمزم

(Dîvân, s. 57:13-14)

Bu vasıflarını dinlediğin kimdir, bilir misin?

Ḫâtem-i Enbiyâ'nın mühür taşı olan kişidir.

Arapların kumandanı, Acem'in emîri, İslam'ın fatihi,

Emîrü'l-mü'minîn, Sâḳî-yi Kevs̱er, Zemzem Şahnesi'dir,

Beyitlerde görüldüğü üzere Şeyḫ Âz̲erî, Hz. Ali'nin Peygamber'e yakınlığını onun üstün vasıflarından birisi olarak görmektedir. Bu yakınlık esasen ilk yaratılan cevher ve yaratılışın gayesi sayılan Hz. Muhammed'in manevi varlığından sonra Hz. Ali'yi yaratılmışlar sahnesindeki ikinci en önemli figür yapmaktadır. Aşırı Şiî gruplarda görülen Hz. Ali'nin Hz. Muhammed'den üstün olduğu yönünde bir görüş ise Şeyḫ Âz̲erî tarafından söz konusu edilmemiştir.

1.1.5.2.3.8. Hz. Ali ve Âl-i Resûl

Âl-i Resûl tabiri Hz. Muhammed'in soyundan gelen kişiler anlamındadır ve çoğunlukla Hz. Fatma ile on iki imamı kapsayan Ehl-i Beyt tabiri ile aynı anlamda kullanılmıştır.[599] Şeyḫ Âz̲erî, Âl-i Resûl'un Hz. Ali'nin oğulları vasıtasıyla devam etmiş olmasını Hz. Ali'nin meziyetlerinden birisi saymış ve kasidelerinde bu konuya temas etmiştir:

السلام علیک ای سرچشمه ی آل رسول　　السلام علیک ای سرخیل خیل اولیا

السلام علیک ای هارون امت السلام　　السلام ای آدم اهل ولایت مرتضا

(Dîvân, s. 33:69-70)

Selam sana ey Âl-i Resûl'ün kaynağı!

Selam sana ey evliya ordusunun kumandanı!

Selam sana ey İslam ümmetin Harun'u!

Selam sana ey velayet ehlinin Adem'i, Murtazâ!

[599] Ahmet Özel, "Âl" ***DİA***, II. Cilt, 1989, s. 305.

Şeyḫ Âẕerî'ye göre Hz. Ali yalnız peygamber soyunun devam ettiricisi değil, aynı zamanda Âl-i Resûl içinde mertebesi en yüksek olandır. Şairin farklı kasidelerinde geçen üç beyit bu görüşünü açıkça ortaya koymaktadır:

كواكب شب دنيا بدند آل رسول بر آسمان ولايت عليست بدر دجا

(Dîvân, s. 36:80)

Dünya gecesinin yıldızlarıdır Âl-i Resûl,
Ali'dir gece karanlığında velayet gökyüzünün dolunayı,

اولاد نبی جمله حروف آمده و او همچون الف از جمله حروف آمده يكتا

(Dîvân, s. 40:15)

Nebinin evlatları cümle harf oldular ve O,
Elif gibi tüm harflerden müstesna durdu,

ازين دوازده ماه و دوازده خورشيد عليست مهر سپهر كمال و مطلع آل

(Dîvân, s. 53:15)

Bu on iki ay ve on iki güneş arasında,
Ali'dir kemal göğünün güneşi ve Âl'in başlangıcı,

1.1.5.2.3.9. Hz. Ali'nin İmameti

Örnek bir şahsiyet olduğu hususunda bütün Müslümanların hemfikir olduğu Hz. Ali hakkında tartışmalı bir nokta onun imameti yani Peygamber'den sonra İslam ümmetinin idarecisi olarak nas ile tayin edilmesi meselesidir. İmamet ve hilafet kavramlarını aynı anlamda kullanan Sünniler, ümmetin dirliği için liyakatli bir kişinin başa geçirilmesi gerektiğini kabul etmekle beraber bu kişinin ismet gibi olağanüstü niteliklere sahip olması veya ilahi emirle tayin edilmesi hususları üzerinde durmamışlardır.[600] Şiîler ise Hz. Muhammed'den sonra kimin İmam olacağının insanlara bırakılmış bir seçim olmadığını ve Allah tarafından Hz. Ali ve onun evlatlarından oluşan on iki imamın Müslümanların lideri olarak nasbedildiğini ileri sürmektedirler.[601] Bu iddialarına delil göstermek amacıyla Şiî âlimler birçok

[600] Mustafa Öztürk, ***Tefsirde Ehl-i Sünnet ve Şia Polemikleri***, s. 13-16.
[601] Sulṭânu'l-Vâizîn-i Şîrâzî, ***Şebhâ-yi Peşâver***, s. 190, Sayyid Sa'eed Akhtar Rizvi, ***Imamate (The Viceregency of the Prophet),*** World Organization for Islamic Services, Tahran, 1985, s. 42-43.

ayet ve hadisi Hz. Ali'nin imametine işaret eder şekilde yorumlamışlardır.[602] Hz. Ali'nin imameti hususunda Şeyḫ Âẕerî'nin tutumu Şiîliğin bakış açısıyla örtüşmektedir. Beyitlerinden anlaşıldığı üzere şair, Hz. Muhammed'den sonra Müslüman ümmetine liderlik etme vazifesinin Hz. Ali'ye ait olduğunu düşünmektedir ve bu hususta hiçbir şüpheyi kabul etmemektedir:

مقتدای خلق بعد از مصطفی پیداست کیست　　سرور مردان و شاه اولیا پیداست کیست

صاحب تیغ و لوا و ناصر اسلام و دین　　خویش و پیوند و وصی مصطفی پیداست کیست

(Dîvân, s. 42:1-2)

Mustafa'dan sonra halkın muktedası kim bellidir.

Erlerin serdarı ve evliyanın şahı kim bellidir.

Kılıç ve sancağın sahibi, İslamı zafere ulaştıran,

Mustafa'nın akrabası ve vasîsi kim bellidir.

آنی که در امامت تو شک و شبهه نیست　　در عالم یقین نبود جای احتمال

(Dîvân, s. 52:23)

Sen imametinde şüphe olmayansın,

Yakîn âleminde ihtimalin yeri yoktur,

Şiî ulemânın Hz. Ali'nin imametine delil göstermek maksadıyla yorumladığı bazı ayetlere Şeyḫ Âẕerî de telmihte bulunmuş ve bu yolla Hz. Ali'nin nas ile imam olarak tayin edildiğine dair Şiî inancını beyitlerinde aksettirmiştir:

ور به تشریف از کلام الله می آری دلیل　　حله پوش إنما و هل اتی پیداست کیست

(Dîvân, s. 42:4)

Ve eğer şeref duyarak Kelamullah'tan delil getirecek olursan,

"Geçti (mi)"[603] ve "ancak"[604] hilatini giyen kim bellidir.

"Hel etâ" ibaresinin zikredilmesi ile İnsan Suresi'nin 5. ayetinde ebrâr olarak adlandırılan ve 8. ayette kendi canları çekmesine rağmen ihtiyaç içindekilere yiyeceklerini verdikleri için övülen kişilerin Ehl-i Beyt olduğuna dair rivayete telmihte bulunulmuştur. "İnnemâ" ise Kur'an'da birçok ayette geçen bir kelime olmakla beraber bu beyitte bahsedilen "Sizin dostunuz ancak Allah'tır, Resûlüdür ve Allah'ın emirlerine boyun eğerek namazı kılan, zekâtı veren mü'minlerdir."

[602] Mustafa Öztürk, ***Tefsirde Ehl-i Sünnet ve Şia Polemikleri***, s. 18-26.
[603] Bk. İnsân 1.
[604] Bk. Mâide 55.

mealindeki Mâide suresi 55. ayet olmalıdır. Şiîlerin ayetteki "velîyyukum" (sizin dostunuz, sizin velîniz) kelimesinden hareketle "velayet ayeti" olarak adlandırdığı ve Hz. Ali'nin velayetine yani imamlığına en sağlam delillerinden saydığı bu ayet, Şiî müfessirlerin tamamı ve Sünni müfessirlerin birçoğuna göre Hz. Ali hakkında inmiştir.[605] Ayetin nüzul sebebi yukarıda zikredilen Hz. Ali'nin mescitte dilenciye yüzüğünü vermesi ile ilgili rivayettir. Şeyḫ Âẕerî'nin bu ayete telmihte bulunması Hz. Ali'nin imametinin Kur'an'da emredildiği yönündeki Şiî görüşünü benimsediğini göstermektedir.

Şeyḫ Âẕerî'ye göre Allah tarafından Hz. Muhammed'in halefi olarak tayin edilmiş olan Hz. Ali'yi yüce bir şahsiyet olarak kabul etmek yeterli değildir ve mutlaka imam olarak kabul etmek gereklidir. Aşağıdaki beytinde şair bu bakışını dile getirmiştir:

ای که گفتی مرتضا را شاه مردان گفته اند یا مکن دعوی مردی یا بدو کن اقتدا

(Dîvân, s. 33:78)

Ey Murtazâ'ya erlerin şahı derler, diyen,

Ya mertlikten dem vurma ya da ona iktidâ et.

İktidâ, namazda imama uymak anlamındaki fıkıh tabiridir. Şeyḫ Âẕerî, bu tabiri umumi olarak Hz. Ali'nin imamlığını kabul etme manasında kullanmıştır. Bu beyti, devrin dinî gelişmeleri bağlamında değerlendirmek de mümkündür. 15. yüzyılda Timurluların idaresi altındaki İran'da hâkim konumdaki mezhep Sünnilik olmakla beraber Hz. Ali'nin ve Ehl-i Beyt'in övülmesi çok yaygındı. Timurlu hanedan üyeleri dâhil birçok Sünnî Horasan'daki İmam Rıżâ'nın türbesini ziyaret ediyor, Sünni olarak bilinen din adamları ve şairler Hz. Muhammed'in soyundan gelen İmamların faziletlerini dile getiriyorlardı. Bir başka deyişle, Hz. Ali'nin üstünlükleri teyit ediliyor ama imameti resmen kabul edilmiyordu. Bu bakımdan Şeyḫ Âẕerî'nin beytini, Hz. Ali'nin faziletini gören Sünnileri Şiîliğe davet etme olarak yorumlamak da olasıdır.

1.1.5.2.3.10. Necat Yolunun Hz. Ali'den Geçmesi

Şeyḫ Âẕerî, Hz. Ali sevgisinin ahirette kurtuluşa giden yol ve cennetin anahtarı olduğuna inanmaktadır. Şair, aşağıdaki beyitlerinde bu görüşünü açıkça dile getirmiştir:

[605] Mustafa Öztürk, ***Tefsirde Ehl-i Sünnet ve Şia Polemikleri***, s. 22, Sulṭânu'l-Vâizîn-i Şîrâzî, ***Şebhâ-yi Peşâver***, s. 306-307.

کلید باب نجات اندر آستین علیست　　بگیر دامن او را مکن ز دست رها

(Dîvân, s. 36:83)

Kurtuluş kapısının anahtarı Ali'nin yolundan gitmektedir,

Onun eteğini tut ve elinden bırakma,

از حب علی هر که نهالی به جهان کشت　　در روضه ی طوبی رسدش مژده ی طوبا

(Dîvân, s. 40:11)

Kim dünyaya Ali aşkıyla bir fidan diktiyse,

Tuba'nın olduğu cennetten ona Tuba müjdesi gelir,

هر در که گشایند ورا هست کلیدی　　بی حب تو نگشاد در جنت اعلا

(Dîvân, s. 41:24)

Açılan her kapının vardır bir kilidi,

Senin sevgin olmadan açılmaz Cennet-i Alâ'nın kapısı,

ای مفتخر به ذات تو مرآت کاینات　　اصل محبت تو کلید در نجات

(Dîvân, s. 41:1)

Ey kâinat aynalarının zatından kıvanç duyduğu!

Sana olan muhabbetin aslı kurtuluş kapısının anahtarıdır,

رهروان راه جنت را ازین رحلت سرا　　کاروان سالار اقلیم بقا پیداست کیست

(Dîvân, s. 42:5)

Cennet yolcularını bu geçici menzilden,

Beka iklimine götüren kervanbaşı kim bellidir,

İnsanların Hz. Ali sayesinde kurutluşa ermelerinin bir yolu onu örnek almaları ve onun gibi iyi ameller işlemeye gayret etmeleridir. Ancak bu konuyla bağlantılı şefaat kavramını da zikretmek yerinde olacaktır. Şefaat, ahirette Allah tarafından layık görülen kişilerin günah işleyenler için af dileyebilmesi demektir. Sünniler de şefaatin mümkün olduğunu kabul etmekle beraber Şiîler şefaat kavramına daha büyük önem vermişler ve bilhassa İmamların şefaat yetkisine sahip olduğunu vurgulamışlardır. Şeyḫ Âẕerî de Hz. Ali'yi medhettiği bir kasidede, onun günah işlemiş olanları kıyamet gününde himaye etme yetkisine sahip olduğunu söylemiştir:

در مقامی کانبیاء و خلق درمانند به خود　　روز محشر حامی جرم و خطا پیداست کیست

(Dîvân, s. 42:17)

Enbiya ve halkın kendine çare olamadığı mahşer gününde,

Günah ve yanlışların cezasına karşı koruyucu kim bellidir,

İki beytinde ise Âẕerî, nefse ve şeytana karşı mücadelede Hz. Ali'nin manevi varlığıyla insan için önemli bir yardımcı olduğunu dile getirmiştir. Hz. Ali'nin himayesindekilere Şeytan asla tesir edemeyecektir ve nefse karşı nihai zafer onun sayesinde gerçekleşecektir:

گر بگیرد لشکر شیطان همه عالم چه باک　　هرکرا حامیست در دین دست و تیغ مرتضا

(Dîvân, s. 40:41)

Şeytanın ordusu bütün âlemi ele geçirse ne hacet korkmaya,

Din yolunda Murtaza'nın eli ve kılıcı tarafından korunanlara,

ور به حرب نفس شیطان میرسد مردم به حق　　مرگ شیطان قاتل نفس و هوا پیداست کیست

(Dîvân, s. 42:21)

Ve eğer şeytan nefis ile savaşarak Hakk'a ulaşırsa insanlar,

Şeytan'ı öldüren, nefs ü hevânın katili kim bellidir.

Şeyḫ Âẕerî'ye göre Hz. Ali sevgisi nasıl kurtuluşun anahtarıysa, Hz. Ali'ye düşmanlık da irtidada giden yoldur. Şair bir beytinde bu durumu anlatmak için Hz. Musa zamanında yaşadığı ve başta iman ettiği halde sonra dinden çıkarak Hz. Musa'ya düşmanlık ettiği rivayet edilen Bel'âm b. Bâ'urâ adlı şahsı örnek vermiştir. Beyte göre Ali'ye muhalefet edenler Bel'âm'la aynı saftadır yani mürteddir:

بلعم باعور از درگاه حق مردود شد　　با علی هر کو خلافی کرد با بلعم یکیست

(Dîvân, s. 43:6)

Bel'am-i Bâ'urâ Hakk'ın dergahından kovulmuştur,

Ali'ye her kim karşı çıktıysa Bel'âm'la bir olmuştur.

Şair, diğer bir beytinde de Hz. Ali ve onun soyundan gelen İmamlara kötülük edenlerin düştüğü durumdan bahsetmiştir:

همچو صنف کلب بد اصل و خسیس و خار شد　　هر که در ایذای نسل شیر یزدان آمده

(Dîvân, s. 65:21)

Tıpkı soysuz köpekler güruhu gibi aşağı ve pis olmuştur,

Allah'ın Aslanı'nın nesline eziyet etmiş olan,

1.1.5.2.3.11. Hz. Ali'nin Halifeliği

Hz. Ali'nin halifeliği sırasında Cemel Vakası, Muaviye ile yapılan savaşlar ve Hâricîlerin ortaya çıkması gibi gelişmeler sebebiyle siyasi anlamda istikrar tam olarak sağlanamamıştır. Şeyḫ Âẕerî, bu durumun Hz. Ali'nin liyakatine bir gölge düşüremeyeceğini şu beytinde dile getirmiştir:

اگرچه کرد خلافت بسی به قیل و به قال ولی کمال علی را نه قال بود و نه قیل

(Dîvân, s. 56:40)

Birçok tartışmaya rağmen halifelik etmiş olsa da,

Tartışma hiç olmadı Ali'nin kemali hakkında,

1.1.5.2.3.12. Hz. Ali Hakkındaki Diğer Bazı Menkıbeler

Horasan'da halk ozanları tarafından söylenegelmiş bir hikâyede[606] Hz. Ali bir gün yolda giderken bir şahinin güvercini avladığını görür. Güvercini serbest bırakması karşılığında kendi bacağından bir parça et keserek şahine verir. Böylelikle kendisinden fedakârlık etme pahasına her iki tarafı barıştırmış olur. Şeyḫ Âẕerî, bir beytinde bu hikâyeye telmihte bulunmuştur. Beyitten çıkan anlam; manevi bilgilere ve sırlara ulaşmak isteyen kişinin büyük fedakarlıklar yapması gerektiğidir:

از ران خود کباب ده ای مرتضی صفت گر طالب معانی باز و کبوتری

(Dîvân, s. 68:26)

Kendi uyluğundan et ver ey Murtazâ sıfatlı,

Eğer şahin ile güvercinin manasına vakıf olmak istiyorsan,

Şeyḫ Âẕerî'nin divanındaki kasidelerden birisi Hz. Ali'nin Şeytan'la kapışmasını anlatmaktadır. Âẕerî'nin naklettiği bu menkıbenin benzerleri İslam kaynaklarında da geçmektedir. Ḥayâtü'ṣ-Ṣaḥâbe adlı eserde ashaptan birinin şeytanla karşı karşıya geldiğine dair aralarında küçük farklar olan birkaç rivayet nakledilmiştir. Söz konusu rivayetlerde sahâbînin kim olduğuna dair görüş birliği olmayıp Muâz b. Cebel, Ebû Hüreyre ve Hz. Ömer'in adları geçmektedir. Dövüşün sonunda yenilerek esir edilen şeytan, sahâbîye kendisinden ve diğer şeytanlardan korunmak için Âyetü'l-Kürsî'yi okumasını öğütler.[607] Şiîlerin başlıca kaynaklarında birisi sayılan Bihâru'l-Envâr'da

[606] Yûsufalî Yûsufnejâd, ***Taṣḥîḥ-i Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî***, s. 280.

[607] Muhammed Yusuf Kandehlevî, ***Ḥayâtü'ṣ-Ṣaḥâbe,*** Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1410, s. 437-441,

geçen bir rivayette ise şeytana boyun eğdiren kişi Hz. Ali'dir. Resûlullah tarafından bir vadinin içine gönderilen Ali burada, yaşlı bir adam kılığındaki şeytana karşılaşır. Üç defa Hz. Ali ile güreşe tutuşup her defasında yenilen şeytan, onu serbest bırakması karşılığında Hz. Ali'ye üç "müjde" verir.[608] Âẕerî'nin kasidesinde ise Hz. Ali Peygamber'in kendisine verdiği bir işi yapmak için gece vakti bir yere gitmektedir. Bu sırada duman gibi yerden yükselerek ortaya çıkan şeytan karşısına dikilir:

گفت حیدر لاحیاك الله اگر نشناسیم　　من کیم ابن ابی طالب علی مرتضا

گفت شیطانش تورا می جسته ام من سالها　　تا به کام خویش اکنون یافتم تنها تو را

حیدرش گفتا که آنکس را که می جستی منم　　چیست مقصود تو زین جستن بگو ای بی حیا

گفت شیطانش ترا میخواستم دادن فریب　　وز تو پنهان سالها کوشیده ام اندر خلا

چون نرفت این مکر و حیله با تو پنهانم زپیش　　با تو می خواهم که گیرم کشتی اکنون برملا

(Dîvân, s. 39:19-23)

Haydar dedi: Allah seni yaşatmasın tanımıyorsan beni,
Ben kim miyim? Ebû Tâlib oğlu Ali Murtazâ,
Şeytan ona dedi: Yıllardır arıyordum seni,
Sonunda istediğim gibi yalnız buldum seni,
Haydar ona dedi: Senin aradığın o kişi benim,
Bu aramada amacın nedir söyle ey hayâsız!
Şeytan dedi: Seni kandırmak istedim daima,
Ve senden gizli gayret ettim gıyabında,
Gizliden kurduğum düzen ve hile yürümeyince,
Seninle güreş tutmak istedim yüz yüze,

Güreş neticesinde Şeytan esir düşer ve canını kurtarmak için yalvarmaya başlar:

گفت یا ابن ابی طالب ز کشتن در گذر　　تا دهم من چار پندت کان به است از گنج ها

(Dîvân, s. 39:32)

(Şeytan) dedi: Ey Ebû Tâlib'in oğlu vazgeç öldürmekten beni,
Ben de dört öğüt vereyim sana hazinelerden iyi,

[608] Muhammed Bâḳır el-Meclisî, ***Biḥâru'l-Envâr***, el-kitâbu't-tâsi' el-ḳısmu's-sânî, İntişârât-i Nûr-i Vaḥy, Kum, 1388, s. 89. Şeytanın verdiği üç sır şunlardır: Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin kıyamet günü Şiîleri ateşten koruyacaktır. Ali'yi seven ve ondan buğz eden her ruhu Şeytan Elest gününden beri tanımaktadır. Evlatlarına, mallarına ve anasının rahminde babasına Şeytan'ın ortak olmadığı hiç kimse Ali'ye düşmanlık etmeyecektir.

Şeytan'ın verdiği öğütler hasetten, kibirden, fenalıkta acele etmekten ve yalandan sakınmaktır. Her türlü günahtan zaten ırak olan Hz. Ali için bu öğütler pek faydalı değildir ama Allah tarafından Şeytana mühlet verilmiş olduğu için onu öldürmeyeceğini söyler. Şeytan ise Ehl-i Beyt'ten uzak duracağına söz verir:

گفت حیدر نفس من زینها که گفتی ایمن است هست مرات علی را زین کدورت ها صفا

خلق عالم را علی گفت از تو می کردم خلاص گر نه ایزد مهلتت می داد تا روز جزا

عهد کرد از رهزنی مخلصان اهل بیت تا ولی الله کرد از بعد عهد او را رها

(Dîvân, s. 40:37-39)

Haydar dedi: benim nefsim korunmuştur bu dediklerinden,
Haydar'ın aynası arıdır böyle lekelerden,
Ali dedi: Dünya halkını senden kurtarırdım elbet,
Allah vermemiş olsaydı kıyamete dek sana mühlet,
Ehl-i Beyt'in ihlaslı kişilerinin yoluna çıkmamaya ahdetti,
Allah'ın velisi yemininden sonra onu serbest bıraktı diye,

1.1.5.2.4. Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin (حسین، حسن)

Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin; Hz. Ali ile Hz. Fâtıma'nın iki oğlu, Hz. Peygamber'in torunlarıdır. Hz. Muhammed'in iki torununa sevgisi ve onlara düşkün olmasına dair birçok rivayet nakledilmiştir.[609] Hz. Ali'nin şehadetinden sonra Hz. Hasan, kan dökülmemesi için Muaviye'yle anlaşarak halifelikten vazgeçmiştir. 669'da Hz. Hasan'ın zehirlenerek vefat etmesinden sonra da Hz. Hüseyin halifelikle alakalı bir girişimde bulunmamıştır. 680'de Yezîd'in halife ilan edilmesine ise karşı çıkmış ve baskılara rağmen biat etmemiştir. Kûfelilerin daveti üzerine taraftarlarıyla bu şehre doğru yola çıktı ama Kerbelâ'da Yezîd'in gönderdiği ordu tarafından şehit edilmiştir.[610]

Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin Şeyḫ Âẕerî tarafından çoğunlukla bir arada zikredilmişlerdir. Mesela bir kasidesinde şair, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in Resulullah tarafından "ḳurretu'l-ayn" yani göz nuru olarak nitelenmesi, Hz. Hasan'ın zehirlenerek hayatını kaybetmesi, Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehit edilmesi gibi olaylara telmihte bulunmuştur:

[609] Ethem Ruhi Fığlalı, "Hasan" ***DİA***, XVI. Cilt, 1997, s. 283.
[610] Ethem Ruhi Fığlalı, "Hüseyin" ***DİA***, XVIII. Cilt, 1998, s. 518-520.

السلام ای قرة العین نبی یعنی حسن ای چشیده در جهان هر لحظه زهری از جفا

السلام ای گوشوار عرش و نور چشم خلق السلام ای گوهر زهرا شهید کربلا

(Dîvân, s. 33:79-80)

Selam sana ey Nebi'nin gözünün nuru yani Hasan

Ey dünyada her an cefa zehrini tadan

Selam sana ey Arş'ın küpesi ve halkın gözünün nuru

Selam sana ey Zehra'nın mücevheri, Kerbelâ'nın şehidi

Bir başka beyitte ise Şeyḫ Âẕerî, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'i Hz. Ali sedefinin incileri olarak adlandırmıştır:

دو گوهر صدف قدر او حسین و حسن دو آسمان ولایت دو آفتاب مثال

(Dîvân, s. 53:23)

Onun sedefinin iki incisi Hasan ve Hüseyin

İki vilayet gökyüzü, birbirinin benzeri iki güneş

Şeyḫ Âẕerî'nin bazı beyitlerinde ise aslında aralarında bir yaş fark olan Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'i ikizler diye andığı görülmektedir. Mesela, Ehl-i Beyt'i öven şiirlerinde Hasan ve Hüseyin'in düşmanlarına karşı mücadele ettiğini anlattığı beyitlerinde şair Peygamber'in torunlarını bu şekilde adlandırmıştır:

هست از برای خصم توام در محاربه دستی به سان تیغ زبانی چو خنجرم

از تیغ دست گردن دشمن بیفکنم وز خنجر زبان جگر خصم بر درم

(Dîvân, s. 60:61-62)

İkizlerin düşmanına karşı savaştayım,

Elim kılıç misali, dilim sanki hançer,

Kılıç elimle düşmanın başını vururum,

Hançer dilimle ise düşmanın ciğerini yırtarım,

İmamların "alemin büyüğü" olarak anılan Hz. Muhammed'in soyundan gelmelerinin hikmetini açıkladığı bir beyitte de Âẕerî, Hasan ve Hüseyin'i "ikizler" olarak zikreder. Şaire göre İmamlar Peygamber soyundan olmak zorundadır çünkü imamet sonradan kazanılacak bir vasıf değildir ve bu makama gelecek kişinin doğuştan gelen bir cevhere sahip olması gerekmektedir:

از آن با مهتر عالم به عالم توأمان آمد که هنگام ولادت را ولایت هست مستلزم

(Dîvân, s. 57:12)

Âlemin büyüğü ile birlikte geldi dünyaya ikizler,
Çünkü doğuştan olmak zorundadır velayet,

Şeyḫ Âẕerî, kimi beyitlerinde Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'i kendi isimleri yerine Hz. Harun'un çocukları olan Şebber ve Şubeyr'in adlarıyla zikretmiştir (bk. Şebber ve Şubeyr).

Şeyḫ Âẕerî'nin üzerinde durduğu noktalardan birisi de Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in dünyada gördükleri zulümdür. Şaire göre en büyük belalar en yüce şahsiyetleri bulmaktadır. Peygamberler ve onlara benzeyenlerin en şiddetli imtihanlara maruz kaldığı yönündeki hadisi akla getiren bu bakış açısına göre Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in başına gelenler; onların kemâline işaret etmektedir:

زشتی به هر که روی نهد از جمال اوست　　آری بلای مرد به قدر کمال اوست
روزی که چتر روح به صحرای تن زدند　　کوس بلا به نام حسین و حسن زدند

(Dîvân, s. 60:61-62)

Kişiyi bulan çirkinliklerin sebebi onun cemâlidir,
Evet, insana gelen belâ onun kemâlincedir,
Ruh çadırını beden çölüne kurdukları gün,
Bela davulunu Hasan ve Hüseyin adına çaldılar,

Hz. Hüseyin'i tek başına da zikreden şair hususen onun şehit edilmesi hadisesine telmihte bulunmuş ve beyitlerinde Kerbelâ felaketinin bütün âlemi acıya boğdunu vurgulamıştır:

چون بر زمین ز مقتل او داستان کنند　　بر آسمان نماز ملایک هبا رود

(Dîvân, s. 183:23)

Yeryüzünde onun katlinin hikayesi anlatılınca,
Gökyüzünde meleklerin namazı bozulur,

تا بر لب مبارک تو بسته گشت آب　　هر دم فرو رود به زمین از حیای تو
تا تشنه لب به خاک شدی آب زندگی　　ماتم گرفت در ظلمات از برای تو

(Dîvân, s. 183:26-27)

Senin mübarek ağzına kapandı diye su,
Utancından her an dibine girer yerin,
Ağzın susuz düştün diye toprağa Âb-ı Hayât,

Ẓulumât'ta yas tuttu senin için,

Gökteki güneşin gözünün Kerbelâ olayına şahit olunca üzüntüsünden mavi renge bürünmemesi şaire göre bir kabahattir:

آن دم که آب بر لب او بسته شد چرا همچون فرات دیده ی خور نیلگون نشد

(Dîvân, s. 183:47)

Su onun ağzına kapandığı o anda neden,

Güneşin gözü Fırat gibi mavi olmadı?

Şair, kendisi de Kerbelâ'yı hatırlamaktan dolayı büyük bir acı içindedir ve bu acısını yine Hz. Hüseyin'i anarak dindirmeye çalışmaktadır:

ای آرزوی دیده ی خونبار یا حسین نام تو مرهم دل افکار یا حسین

در عاصیان به چشم شفاعت نگاه کن ای نور چشم احمد مختار یا حسین

(Dîvân, s. 183:49-50)

Ey kanlı gözün özlemi ya Hüseyin!

Adı yaralı gönlün merhemi olan ya Hüseyin!

Asilere şefaat gözüyle bak,

Ey Ahmed-i Muhtâr'ın gözünün nuru ya Hüseyin!

Şeyḫ Âẕerî, Hz. Hüseyin'e zulmedenleri de tenkit etmiş ve onları değersiz ve aşağı olarak nitelemiştir:

بی قیمتی و بد گهری کرده اند فاش آنها که سنگ بر گهر بوالحسن زدند

(Dîvân, s. 182:14)

Değersizlik ve fürumayeliğini göstermiştir,

Ebü'l-Hasan'ın mücevherine taş vuranlar,

Aynı terkîb-i bend'in sonraki bir beytinde ise Hz. Hüseyin'i şehit edenlerin aslında kendi hüsranlarına zemin hazırladıklarını vurgulamıştır:

بیخ حیات خویش زدند آن که از حسد سروی چنان بلند به ظلم از چمن زدند

(Dîvân, s. 182:17)

Kıskançlıktan böyle yüksek bir serviyi çimenlikten sözkenler,

Kendi yaşamlarının kökünü kesmiş oldular,

1.1.5.2.5. Zeynelâbidîn (زين العابدين)

Zeynelâbidîn (ö. 712) İsnâaşeriyye Şiîlerce dördüncü imam olarak kabul edilmiştir. Tam adı Ebu'l-Hasan Alî b. el-Ḥuseyn b. Alî b. Ebî Ṭâlib olup Hz. Hüseyin'in küçük oğludur. Bedenen güçsüz olduğu için Kerbelâ'da bulunmakla beraber muharebeye iştirak edemedi. Emevî ordusu tarafından yakalanıp Dımaşk'a görütüldü ve daha sonra serbest bırakıldı. Hz. Muhammed'in soyunu devam ettiren kişi olduğu için "Âdem-i Âl-i Abâ" ve benzeri lakaplarla anılır.[611] Siyasi iktidarı ele geçirmeye yönelik hiçbir girişimde bulumayan Zeynelâbidîn ömrünü ilim, zühd ve ibadetle geçirmiştir.

Şeyḫ Âẕerî de şiirlerinde Ehl-i Beyt'in soyunun devamını sağlaması bağlamında Zeynelâbidîn için "Âdem-i Âl-i Abâ" ve tabirini kullanmıştır. Ayrıca Kerbelâ felaketinden sağ çıkmasıyla alakalı olarak da onu tufandan kurtulan Hz. Nuh'a benzetmiştir:

السلام ای آفتاب شرع زین العابدین نوح توفان تظلم آدم آل عبا

(Dîvân, s. 33:81)

Selam sana ey şeriat güneşi Zeynelâbidîn!
Zulüm tufanının Nuh'u, Âdem-i Âl-i Abâ,

ز نسل کیست چو زین العابدین فرزندی که اوست دویم اولاد یعنی آل عبا

(Dîvân, s. 36:74)

Kimin soyundan gelmiş Zeynelâbidîn gibi evlat!
Odur nesli devam ettiren yani Âdem-i Âl-i Abâ,

Bir beyitte ise muhtemelen yine Kerbelâ faciasını yaşamış olmasıyla irtibatlı olarak Zeynelâbidîn'in birçok felaketlere maruz kaldığı dile getirilmiştir:

باز در طور امامت همچو زین العابدین گوهر بحر بلاء و ابتلا پیداست کیست

(Dîvân, s. 42:29)

İmametin Ṭûr Dağı'nda Zeynelâbidîn gibi şahin,
Bela ve musibet denizinin incisi kim bellidir,

[611] Ahmet Saim Kılavuz, "Zeynelâbidîn" ***DİA***, XLIV. Cilt, 2013, s. 365-366.

1.1.5.2.6. Muhammed el-Bâḳır (محمد الباقر)

Zeynelâbidîn'in oğlu olan Muhammed el-Bâḳır (ö. 733) İsnâaşeriyye Şiîlerce beşinci imam olarak kabul edilmiştir. Şeyḫ Âẕerî, Muhammed el-Bâḳır'ı ilim ve amel okyanusu olarak adlandırmıştır (bk. Musa-yı Kâẓım). Şeyḫ Âẕerî'nin el-Bâḳır hakkındaki diğer bir beyti de şudur:

السلام علیک ای باقر امام شرق و غرب ای به علم و معرفت افراخته در دین لوا

(Dîvân, s. 33:82)

Selam sana ey Bâkır, doğunun ve batının İmamı,

Ey dinde ilim ve marifet sancağı açan,

Bir kasidesinde ise şair, el-Bâḳır'ın da diğer İmamlar gibi Kur'an'ı tevil yetkisine sahip olduğunu dile getirmiştir (bk. Tevil).

1.1.5.2.7. Ca'fer-i Ṣâdıḳ (جعفر صادق)

Muhammed el-Bâḳır'ın oğlu olan Ca'fer-i Ṣâdıḳ (ö. 765) İsnâaşeriyye Şiîlerce altıncı imam olarak kabul edilmiştir. Şeyḫ Âẕerî, Ca'fer-i Ṣâdıḳ'ı ilim ve amel okyanusu olarak adlandırmıştır (bk. Musa-yı Kâẓım). Şair, Ca'fer-i Ṣâdıḳ hakkında aşağıdaki beyti de söylemiştir:

السلام ای جعفر صادق محیط معرفت ای تو قبل از کاف و نون بر خواند سر کافتا

(Dîvân, s. 33:83)

Selam sana ey Ca'fer-i Ṣâdıḳ, marifet okyanusu,

Ey kâf ve nûndan önce kâftâ (?) sırrını okuyan,

Yukarıdaki beyitte geçen anlamı belirsiz "کافتا" (kâftâ) tabiri Hindistan nüshasında "قافبا"[612] (ḳâfbâ), Kiyâyî-Restâḫîz neşrinde ise "کاف نا"[613] (kâf nâ) biçiminde kaydedilmiştir. Âsitân-ı Ḳuds-ı Rażavî Kütüphanesi nüshasında eliften önceki harfin noktası konulmadığı için kelime okunamamıştır.[614] Orijinal biçimi ve anlamından emin olamadığımız bu ibarenin hurûf-ı mukattaa ile alakalı olması ihtimal dâhilindedir. Herhalükarda beyit, Ca'fer-i Ṣâdıḳ'ın "kâf ve nûn" harfleriyle ifade edilen "kün"den yani yaratılıştan önce bile çeşitli gizli ilimlere ve sırlara vakıf olduğunu anlatmaktadır.

---

[612] Yûsufalî Yûsufnejâd, ***Taṣḥîḥ-i Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî***, s. 205.

[613] Bk. Âẕerî-yi İsferâyînî, ***Dîvân-i Âẕerî***, nşr. M. Kiyâyî, S. A. Restâḫîz, s. 19.

[614] Âẕerî-yi Ṭûsî, ***Dîvân-i Âẕerî-yi Ṭûsî***, Yz., Meşhed Âsitân-ı Ḳuds-ı Rażavî Kütüphanesi, No. 48729, s. 12a.

Bir kasidesinde ise şair, el-Bâḳır'ın da diğer İmamlar gibi Kur'an'ı tevil yetkisine sahip olduğunu dile getirmiştir (bk. Tevil).

1.1.5.2.8. Musa-yı Kâẓım (موسی کاظم)

Musa-yı Kâẓım (ö. 799) İsnâaşeriyye Şiîlerin yedinci imamı ve Ca'fer-i Ṣâdıḳ'ın oğludur. Şeyḫ Âẕerî'nin Musa-yı Kâẓım'ı andığı beyitleri şunlardır:

السلام ای موسی کاظم کلیم طور حلم ای که ذکر خیر توست از حد الا تا به لا

(Dîvân, s. 33:84)

Selam sana ey Musa Kâzım! Hilm Ṭûr'unun Kelîm'i
Ey illâdan lâya kadar herşey tarafından hayırla anılan

محیط علم و عمل همچو باقر و صادق سپهر عزَ و شرف چون امام دین موسا

(Dîvân, s. 36:75)

Bâḳır ve Ṣâdıḳ gibi ilim ve (salih) amel okyanusu (olan kim var?)
Dinîn imamı Musa gibi ululuk ve yücelik seması (olan kim var?)

1.1.5.2.9. Ali er-Rıżâ (علی موسی الرضا، علی بن موسی)

Ali er-Rıżâ (ö. 819) İsnâaşeriyye Şiîlerin sekizinci imamı ve Musa-yı Kâẓım'ın oğludur. Ömrünün büyük kısmını Medine'de ilimle uğraşarak geçirmiştir. Abbasi halifesi Me'mûn'un isteği üzerine gittiği Merv'de 817 yılında Me'mûn tarafından veliaht ilan edilmiştir. Bu vazifeyi aslında istemeyen er-Rıżâ, halifenin ısrarıyla durumu kabul etmiştir. Haberi duyan Abbâsîler Bağdat'ta ayaklanma çıkarınca Me'mûn yanına er-Rıżâ'yı alarak Bağdat'a doğru yola çıkmıştır. Tûs'un Nûkan kasabasından geçtikleri sırada er-Rıżâ esrarengiz bir şekilde vefat etmiştir.[615] Şiiler, onu halifenin zehirlettiğini öne sürmektedir. Meşhed'deki türbesi halen Şiilerin en önemli ziyaretgahlarından birisidir.

Şeyḫ Âẕerî, birkaç beytinde Ali er-Rıżâ'nın Horasan'ın Tûs şehrinde şehit edilmesi ve burada defnedilmesi üzerinde durmuştur. Örneğin bir kasidesinde er-Rıżâ'yı "Tûs şehidi" diye anmıştır:

السلام ای قدوه ی هشتم شهید خاک توس نور چشم جمله ی عالم علی موسي الرضا

[615] A. Saim Kılavuz, "Ali er-Rızâ" ***DİA***, II. Cilt, 1989, s. 436-437.

(Dîvân, s. 33:85)

Selam sana ey sekizinci muktedâ, Tûs şehidi,

Cümle alemin gözünün nuru, Ali bin Musa er-Rızâ,

Bir başka kasidede ise şair er-Rızâ'yı "Horasan ilinin şehidi" olarak adlandırmış ve onun buradaki türbesinin yüce bir makam olduğunu hatırlatmıştır:

شهید ملک خراسان علی بن موسی که استان درش را فلک کند تقبیل

(Dîvân, s. 56:48)

Horasan ilinin şehidi, Ali bin Musa,

Kapısının eşiğini öpmektedir felek,

Aynı kasidenin devamında Şeyḫ Âẕerî, Ali er-Rızâ'nın velayet makamına sahip olduğunu vurgulayarak onu övmüştür:

فلک نمونه ای از روضه ی ولایت اوست درو نجوم و مه و آفتاب چون قندیل

(Dîvân, s. 56:50)

Felek onun velayet bahçesinden bir numunedir,

O bahçede yıldızlar, ay ve güneş birer kandildir.

Şeyḫ Âẕerî'ye göre İmam Rızâ, velayet sıfatının güzelliği bakımından Hz. Yusuf'a benzemektedir. Şair, imamın annesi Tektem'i de Hz. Yusuf'un annesi Râḥîl'e teşbih etmiştir:

تویی به حسن ولایت به چشم اهل کمال مثال یوسف و تکتم مثابه راحیل

(Dîvân, s. 56:56)

İyilikte kemâl ehlinin gözünde velâyet sensin,

Tektem Râḥîl misali, sen ise Yusuf gibisin,

Sonraki bir beytinde ise er-Rızâ, Mehdî'nin atası olması itibarıyla övülmüştür:

جد آن مهدی موعودی که از تعظیم و قدر نوبت او میزند در هفت کشور آسمان

(Dîvân, s. 61:41)

Vaat edilmiş Mehdî'nin atasıdır ve onu övmek için,

Gökyüzünün yedi ikliminde davul çalınmakta,

Şeyḫ Âẕerî'nin bakışına göre İmam Rızâ'nın azameti ve kemali adeta kâinatı gölgede bırakacak niteliktedir ve dünyadaki herhangi bir şeyle mukayese etmek onun manevi büyüklüğünü anlatmaya zorlukla kifayet etmektedir. Şairin İmam Rızâ'yı övdüğü bir kasidesine ait aşağıdaki beyitlerde bu bakış açısı görülmektedir:

ای بر ایوان تو چون قندیل در خور آسمان　　عود سوز روضه ات را گوی مجمر آسمان

(Dîvân, s. 60:1)

Ey eyvanında gökyüzünün güneşi kapının kandili gibi kalan,

Bahçesinin buhurdanında gökyüzü kokulu top gibi olan,

بر سر قصرت به چندین قرن نتواند پرید　　گر برآرد در هوای قدر تو پر آسمان

(Dîvân, s. 60:3)

Senin kasrının tepesine birkaç yüzyılda uçamaz,

Kanat açsa senin kadrinin havasında gökyüzü,

آفتاب شرع سلطان خراسان کز شرف　　ذکر خیرش قدسیان گویند در هر آسمان

آنکه از اوصاف بابش بابتی نتوان نوشت　　گر قلم گردد همه دریا و دفتر آسمان

وآنکه هرجا کفه ی میزان عدل او کشند　　باشد از خفت که آید در برابر آسمان

(Dîvân, s. 60:17-19)

Şeriat güneşidir, Horasan sultanıdır ve şerefinden,

Her felekte hayırla söz eder melekler ondan,

Onun hakkındaki kitabın bir başlığını bile yazamaz,

Kalem olsa tüm denizler ve defter olsa gökler,

Onun adaletini nerede terazinin kefesine koyup tartsalar,

(Terazinin) karşı tarafı hafif geldiğinden havaya çıkar,

Gene İmam Rıżâ'nın methedildiği bir başka kasidede şair, sıradan insanlar için mümkün olabilecek bütün kemal derecelerinin İmam'ın kemalinin ancak küçük bir kısmına denk olduğunu dile getirmiştir:

هست در باب نخستین از کتاب اصل تو　　هر کمال و فضل کان مقدور انسان آمده

(Dîvân, s. 65:27)

Senin özünün kitabının ilk babında,

İnsan için mümkün her fazilet ve kemal vardır,

Kasidenin devamında şair, tüm kâinatın İmam Rıżâ'nın yüce makamı karşısında naçiz bir şey gibi kalması teması üzerinde durmaya devam etmiştir:

چیست از بحر کمالت پاره ی خاشاک و خس　　هر چه آن بر ساحل دریای اکوان آمده

با همه معموری و رونق که ملک کون راست　　درخور معموره ی جاه تو ویران آمده

درخور قدرت قدر می ساخت عالی قبه ای | کز بزرگ بنایش عقل حیران آمده
وسعت دورش برون از خطه ی دوران شده | رفعت قصرش ورای بام امکان آمده
بود عرض قبه از لاهوت تا سرحد ملک | از ازل تا که ابد در طول بالان آمده
صحن گنبد از حدود عقل بیرون رفته | سقف او چون سقف جنت عرش رحمان آمده

(Dîvân, s. 65:39-44)

Birkaç parça çer çöp senin kemal denizinden,
Varlıklar denizinin kıyısına vuran her şeye bedeldir,
Varlık mülkü tüm mamurluk ve ihtişamına rağmen,
Senin makamının binası karşısında virane gibidir,
Senin kadrinin misli bir kubbe yaptı da kader,
Binasının büyüklüğüne hayran kaldı akıl,
Çevresinin genişliği zamanın ötesine geçmiş,
Köşkün yüksekliği imkânın tavanını aşmış,
Kubbenin boyu Lâhût aleminden Mülk âlemine kadar,
Uzanmaktadır ezelden başlayıp ebediyete kadar,
Kubbenin sahanlığı aklın sınırından dışarı çıkmış,
Tavanı, cennetin tavanı gibi Rahman'ın Arş'ına değmiş,

Ali er-Rızâ'yı konun edinen bir başka kasidesinde ise Şeyḫ Âẕerî, İmam'ın Horasan'da metfun olmasının bu memleketin manevi mertebesini nasıl yükselttiğini anlatarak başlamıştır. Şair, yeryüzünün üzerinde hareket eden feleğin şahı güneşin bile Horasan şahı olan İmam'a hürmet ettiğini dile getirmiştir:

شه فلک چو درآید به بارگاه خراسان | نخست بوسه دهد آستان شاه خراسان
امام خلوت هشتم که در طریقت دین است | کمینه خادم او شیخ خانقاه خراسان
شهید مشهد دین میر کعبه ی اسلام | که آستان در اوست قبله گاه خراسان
نتابد از فلک ار ماه و آفتاب چه باک است | که روشن است شب مؤمنان به ماه خراسان
تو بحر رحمت مایی به هفت کشور عالم | رود به مرحمت این آب از میاه خراسان

(Kiyâyî-Restâḫîz, s. 72:1-5)

Feleğin şahı adım atınca Horasan sarayına,
İlk işi Horasan Şahı'nın kapısının eşiğini öpmektir,
Halvetteki sekizinci İmam'ın din yolunda,
Horasan dergâhının şeyhi en hakir hadimidir,
Din Meşhed'inin şehidi, İslam'ın Kâbe'sinin emîridir,

Çünkü onun kapısının eşiği Horasan'ın kıblesidir,
Gökte güneş ve ay parlamasa ne hacet korkmaya,
Zira Horasan'ın güneşiyle müminlerin gecesi münevverdir,
Sen bizim rahmet denizimizsin ve dünyanın yedi diyarına,
Rahmet ile bu su Horasan kaynağından gitmektedir,

Aynı kasidenin sonraki beyitlerinde şair, sekizinci İmam'ın Horasan'a kattığı manevi değeri anlatmayı sürdürmüştür. Şeyḫ Âẕerî'ye göre er-Rızâ'nın Horasan'a gelmiş olmasındaki gaye bu memleketi hidayete ulaştırmaktır ve kıyamette dahi İmam'ın şefaati Horasan halkının kurtuluşunu sağlayacaktır:

به روز حشر که هر قوم عذر خویش بخواهند — بس است حضرت معصوم عذرخواه خراسان
اگر نه بهر طواف تو بود محمل خورشید — سوی حجاز نرفتی دگر ز راه خراسان
تو تاج اهل خراسان و نور چشم جهانی — به ماه میرسد از فخر تو کلاه خراسان
به روز حشر که خلقان کنند دعوی اسلام — عنایت تو کفایت بود گواه خراسان
پیمبران ز پی انتباه عالم خلق اند — بس است امام ورا بهر انتباه خراسان

(Dîvân, s. 62:8-12)

Mahşer günü af dilerken her kavim kendisi için,
Hazret-i Masum af dileyici olarak kafidir Horasan'a,
Güneşin maksadı seni tavaf etmek olmasaydı,
Horasan üzerinden gitmezdi artık Hicaz tarafına,
Horasanlıların başının tacı, cihanın gözünün nuru sensin,
Horasan'ın başı seninle iftihar etmekten erdi aya,
Kavimler mahşer günü Müslümanlıklarını ispat derdine düştüğünde,
Senin inayetin delil olarak yeter Horasan'a,
Peygamberler yaradılış âlemini uyandırma peşindedir,
İmam yeter uyandırma olarak Horasan'a,

Şeyḫ Âẕerî'nin İmam Rızâ ile alakalı üzerinde hususiyetle durduğu bir başka nokta İmam'ın türbesinin yüce bir makam oluşudur. Aşağıdaki beyitlerde görüldüğü üzere Meşhed'de bulunan türbe şairin gözünde bir nevi ikinci Kâbe niteliğindedir:

بیت حرمت کعبه ی ثانیست از این رو — آرند به گرد حرمش روی ز هر سو

(Dîvân, s. 63:25)

Beyt-i Harem'in ikinci Kâbe'dir; bu yüzden,
İnsanlar her taraftan hareminin etrafına yönelirler,

ای حریمت کعبه ی اهل خراسان آمده　　خطه ی ملک امامت را تو سلطان آمده

(Dîvân, s. 64:1)

Ey mekânı Horasan halkının Kâbe'si olan,

Sen oldun imamet ülkesine sultan,

یک طواف حضرتت با هفت حج نافله　　بلکه با هفتاد حج قبله یکسان آمده

(Dîvân, s. 64:9)

Makamınızı bir kez tavaf etmek yedi nafile hacca,

Belki eşdeğerdir yetmiş defa Kâbe'yi hacca,

Âẕerî'nin bazı beyitlerinde İmam Rıżâ'nın türbesi güzel bir bahçeye benzetilmiştir:

قصر حرم روضه ی سلطان خراسان　　کز حرمت او رشک برد روضه ی مینو

(Dîvân, s. 62:15)

Horasan sultanının bahçesindeki köşkün,

Gördüğü hürmeti kıskanır Cennet bahçesi,

روضه ی پاک تو همچون زلف خوبان در عجم　　مجمع جمعیت مَشتی پریشان آمده

(Dîvân, s. 64:10)

Acem güzellerinin zülüfü gibidir senin pak bahçen,

Ziyaretçilerin cümle perişan oldular ondan,

Şair, İmam Rıżâ'ya yönelen kişilerin manevi anlamda aydınlanacağını ve artık bu kişilerin maddi dünya ile sınırlı kalamayacağını dile getirmiştir:

هر که او ره در فضای ملک جاهت یافته　　عرصه ی آفاق بر وی همچو زندان آمده

چشم جان روشن به نور توست اهل عقل را　　ای تو همچون عقل کل سرتا قدم جان آمده

(Dîvân, s. 64:15-16)

Senin makamının muhitine ulaşan kimselere,

Afakın genişliği bile zindan gibi gelir,

Akıl ehlinin can gözü senin nûrunla aydınlanır,

Ey akl-ı kül gibi baştan ayağa can olan,

Şeyḫ Âẕerî, aşağıdaki beyitlerinde ise Ali er-Rıżâ'yı ziyarete gelen ve ona muhabbet besleyenlerin maddi ve manevi her türlü murada erme imkanına sahip olduklarını ima etmiştir:

این آستان بارگه تخت اولیاست　　در پای تخت هر که دلی کشت پادشاست
از شرق تا به غرب جهان خوان این در است　　وز قاف تا به قاف جهان را بران صلاست
اکسیر اعظم از در این گنج کن طلب　　این خاصیت طلب که به از روح کیمیاست

(Dîvân, s. 85:396-398)

Bu türbe evliyalarının tahtının dergahıdır
Bu tahtın dibine kim bir gönül ekerse padişahtır
Doğudan batıya dünya bu dergâhın sofrasıdır
Bir uçtan bir uca bütün cihana onda ziyafet vardır
Bu hazinenin kapısından iksîr-i a'ẓam iste
Kîmyânın özünden daha iyi olan sıfatı iste

Nişabur-Meşhed karayolu üzerinde yer alan Zeberḫân kasabasında "Ḳademgâh-i İmam Rıżâ" olarak bilinen ve Şiîlerce mukaddes sayılan bir mekân yer almaktadır.[616] Bu mekânda üzerinde iki ayak şekli bulunan bir taş vardır. Şiîlerce anlatılan bir menkıbeye göre İmam Rıżâ bu taşın üzerinde namaz kılmış ve ayaklarının izi taşa çıkmıştır.[617] Şeyḫ Âẕerî, bir beytinde bu menkıbeye telmihte bulunmuştur:

در امامت دست آن گیرد که زیر پای تو　　سنگ همچون موم اندر تحت فرمان آمده

(Dîvân, s. 65:30)

Ayağının altında taş balmumu gibi buyruk altına girenin,
İmametini kabul etmek (gerek),

1.1.5.2.10. Muhammed el-Cevâd (محمد الجواد، تقی)

Muhammed el-Cevâd (ö. 835) İsnâaşeriyye Şiîlerin dokuzuncu imamı ve Ali er-Rıżâ'nın oğludur. Lakabı Taḳî'dir. Şeyḫ Âẕerî'nin Muhammed el-Cevâd'ı andığı beyit şöyledir:

السلام ای رهنمای متقی یعنی تقی　　افتخار شرع و راس دین و فخر اتقیا

[616] Muctebâ Rıżâzâde Erdebîlî, Zehrâ Fâżılzâde Temâm, "Red Pâ-yi İmâm Rıżâ ('ayn) Der Bâġ-i Ḳademgâh-i Nîşâbûr", ***Neşriye-yi Huner-hâ-yi Zîbâ-Mi'mârî ve Şehrsâzî***, Duvre 21, Şumâre 2, 1395, s. 96.
[617] Muctebâ Rıżâzâde Erdebîlî, Zehrâ Fâżılzâde Temâm, "Red Pâ-yi İmâm Rıżâ … ", s. 106.

(Dîvân, s. 33:86)

Selam sana ey takvalıların yol göstericisi yani Taḳî,

Ey şeriatın iftiharı, dinin başı ve takvanın övüncü,

Muhammed el-Cevâd'ın oğullarından birisinin adı Ca'fer'dir. Âẕerî de bir beytinde onu "Ebû Ca'fer" diye anmıştır:

کراست همچو محمدتقی ابوجعفر کجاست همچو علی نقی سپهر دعا

(Dîvân, s. 36:77)

Kimin vardır Muhammed Taḳî Ebû Ca'fer gibi (evladı)?

Nerede Ali Naḳî gibi dua seması?

1.1.5.2.11. Ali el-Hâdî (علی الهادی، نقی)

Ali el-Hâdî (ö. 868) İsnâaşeriyye Şiîlerin onuncu imamı ve Muhammed el-Cevâd'ın oğludur. Lakabı Naḳî'dir. Şeyḫ Âẕerî'nin Ali el-Hâdî'yi andığı beyit şöyledir:

السلام ای آفتاب دین امام حق نقی اختر برج سعادت کوکب اوج علا

(Dîvân, s. 34:87)

Selam sana ey din güneşi, gerçek imam, Naḳî,

Saadet burcunun yıldızı, en tepedeki yıldız,

Şair, diğer bir beytinde de Ali el-Hâdî'yi "dua seması" olarak adlandırarak övmüştür (bk. Muhammed el-Cevâd).

1.1.5.2.12. Hasan el-Askerî (حسن العسکری)

Hasan el-Askerî (ö. 874) İsnâaşeriyye Şiîlerin onbirinci imamı ve Ali el-Hâdî'nin oğludur. Şeyḫ Âẕerî, Hasan el-Askerî'yi yüce bir şahsiyet olarak övmüştür:

السلام ای خسرو ارباب دولت عسکری ای سهام قبضه ی قدرت رسیده بر سها

(Dîvân, s. 34:88)

Selam sana ey ululuk erbabının meliki Askerî,

Ey Süha yıldızına ulaşmış kudret mülkünün ortağı,

1.1.5.2.13. Mehdî (مهدی)

İsnâaşeriyye Şiîlere göre Ḳâim, Ḥüccet ve Ṣâḥibu'z-Zamân gibi isimlerle de anılan onikinci imam Mehdî, gaybete girmiştir. Halen hayatta ve dünyadadır ama insanlara kendini göstermemektedir ve kıyametten bir süre önce ortaya çıkarak dünyaya adalet getireceği zamanı beklemektedir. Mehdî inancı Şiîliğin temel taşlarından birisidir ve Şeyḫ Âẕerî de Mehdî hakkında birçok beyit söylemiştir. Örneğin, şairin bir kasidesinde Mehdî'nin bazı lakaplarını ve vasıflarını zikrettiği beyitleri şöyledir:

السلام ای حجه القایم امام جن وانس السلام ای شمسه ی ایوان طاق کبریا
السلام ای هادی حق مهدی آخر زمان کوکب برج هدایت برج خورشید هدا
السلام ای خاتم اهل ولایت السلام مرحبا ای گوهر دریای رحمت مرحبا

(Dîvân, s. 34:89-91)

Selam sana ey Ḥüccetü'l-Ḳâim, insanların ve cinlerin imamı,
Selam ey ululuk eyvanının şemsesi,
Selam ey Hakk'a hidayet eden, ahir zamanın Mehdî'si,
Hidayet burcunun yıldızı, hidayet güneşinin burcu,
Selam ey velayet ehlinin mührü, selam,
Merhaba ey rahmet denizinin incisi, merhaba,

Şiîler, imamların İslam ümmetinin gerçek yöneticileri olduğuna inanmaktadırlar. Son imam olan Mehdî'nin hükümranlığının ise ebedi olduğunu Şeyḫ Âẕerî ilgi çekici bir benzetme ile ifade etmiştir. Şaire göre şairlerin isimleri nasıl hiçbir zaman unutulmayacaksa, Mehdî'nin velayetinin süresi de hiç bitmeyecektir:

کراست چون حسن عسکری و چون مهدی که شد ولایت او چون تخلص شعرا

(Dîvân, s. 36:78)

Kimin vardır Hasan-ı Askerî ve Mehdî gibi (evlatları)?
Onun oldu velayeti şairlerin mahlasları gibi,

Ehl-i Beyt'e şiirlerinde olağanüstü vasıflar isnat ettiğini gördüğümüz Şeyḫ Âẕerî, Mehdî'yi de birçok beytinde aklın ve teşbihin ötesinde bir mertebeye sahip ve benzersiz bir şahsiyet olarak olarak tasvir etmektedir:

عقل اول دفتر علم تو را ام الکتاب عرش اعظم خیمه ی جاه ترا پرده سرا
عرصه ی آفاق را عدل تو تعدیل النهار هیأت افلاک را عقل تو خط استوا

(Dîvân, s. 34:92-93)

Akl-ı Evvel, senin ilim defterinin Ümmü'l-Kitab'ıdır
Arş-ı A'zam senin makamının çadırının perdesi
Senin adaletin ufuklar sahasının gök ekvatoru
Senin aklın ise felekler sathının ekvatoru

دگر چو چشم ولایت محمد مهدی که هست ناطقه ی عقل در صفاتش لال

(Dîvân, s. 53:31)

Velayetin gözbebeği Muhammed Mehdî gibi başka kim var?
Aklın natıkası onun vasfetmede dilsizdir,

همای اوج سعادت کجاست چون مهدی که زیر چرخ ندارد کسی نظیر و مثال

(Dîvân, s. 53:40)

Mehdî gibi saadet göğünün Hümâ kuşu nerede vardır?
Feleğin altında onun eşi ve benzeri yoktur,

شمع جلال را بنشان از جمال خویش چون با تو هست حکم جلالی و هم جمال

(Dîvân, s. 55:10)

Cemâlinden göster Celâl mumunu,
Çünkü sende hem celâl hükmü hem cemâl hükmü vardır.

زهی وجود تو در کنه ذات مستغرق وجود توست محیط کمال را زورق

(Dîvân, s. 184:21)

Senin varlığının kaynağı Zât'ın cevherinde gömülü,
Senin varlığın kemal okyanusundaki gemi,

Şiîlere göre Mehdî, dünyanın fesat ve zulüm ile dolduğu ahir zamanda zuhur edecek ve kendi idaresi altında adaletin hâkim olacağı bir çağı başlatacaktır. Şeyḫ Âẕerî, Mehdî'nin zuhur vaktinin artık geldiğine inanmaktadır ve bu yöndeki özlemini de birçok beytinde ifade etmiştir:

دوستان را چشم بر ره انتظار از حد گذشت الصلا ای کوکب برج امامت الصلا

در خلای غیب تا کی این سخن داری نهان　　وقت آن آمد که آید این حکایت بر ملا
ای تو دریای زلال و ما همه تشنه زده　　تو جهان نعمت و ما مشتهي و ناشتا

(Dîvân, s. 34:94-96)

Dostlarının gözü yolda bekleyişi gereğinden fazla sürdü,
Salât üzerine olsun ey imamet burcunun yıldızı,
Ne zamana kadar bu sözü gaybette saklı tutacaksın,
Bu hikâyenin gerçeğe dönüşmesinin vakti geldi artık,
Ey sen ki saf su deryası ve biz hepimiz susuz kalmışız,
Sen nimetler dünyasısın, biz ise aç ve istek içindeyiz,

عالمی در انتظار توست خاصتاً آذری　　چشمها بر راه روز و شب به امید لقا

(Dîvân, s. 34:107)

Bütün bir âlem seni bekliyor ve hususen Âẕerî,
Gözler kavuşma ümidiyle gece gündüz yolda,

در انتظار جهان را سخن دراز کشید　　نمی رسد به سواحل سفینه ی آمال
ولی خروج یقین شد ز بعد چندین قیل　　میان خلق نباشد گزاف چندین قال
اگر چنانکه به دوران ما خروج کند　　عنایتی بود از فضل واهب الافضال

(Dîvân, s. 54:54-56)

Bekleyiş içindeki dünyanın lafı çok uzadı,
Ümit gemisi sahile ulaşamıyor,
Lakin bu kadar sözün ardından kesinleşti ortaya çıkış,
Bu kadar söz halk arasında söylenti olmaz,
Eğer gerçekten bizim devrimizde ortaya çıkarsa,
Faziletleri bağışlayan Allah'ın faziletinden bir lütuf olur,

Mehdî'ye Ṣâḥib-i Zamân lakabıyla seslendiği bir kasidede ise şair gaip İmam'ı ikinci asr-ı saadeti başlatmaya davet etmektedir:

چون صاحب زمان هدایت کند خروج　　گردد زمان چو دور نبی ملک بی زوال
بعد از کمال چونکه زوالی مقرر است　　برکش لوای عدل که ظلم است بر کمال

(Dîvân, s. 55:6-7)

Hidayet edici Ṣâḥib-i Zamân ortaya çıkınca,

Zaman Nebî'nin devri gibi olacak, zevalsiz bir mülk kurulacaktır,
Kemalden sonra zeval kati olduğuna göre,
Adalet sancağını aç çünkü zulüm oldu berkemal,

Aynı kasidenin sonraki beyitlerinden birinde ise şair Mehdî'nin zuhurunu firaktan sonraki vuslata benzetmiştir:

خوشوقت آن کسی که ببیند جمال تو ما در فراق روی تو خوش اهل آن وصال

(Dîvân, s. 184:24)

Senin cemalini gören bahtiyardır,
Biz senin çehrenden firaktayız, ona visal edeceklere ne mutlu!

Yine şairin Mehdî'yi çağırdığı bir beyit şöyledir:

زمانه را تویی امروز هادی مطلق خدای را بنما یا امام مذهب حق

(Dîvân, s. 184:24)

Sensin bugün çağın mutlak hidayet edicisi,
Ey İmam! Allah için göster bize hak dini,

Şeyḫ Âẕerî, Mehdî'nin gelişini en çok kendisinin de dâhil olduğu "fakir bir kavmin" istediğini belirtmiştir. Söz konusu kavim tasavvuf ehli ya da İmâmiyye Şiîleri olmalıdır.

خلقی در انتظار تواند و علی الخصوص از مؤمنان خاص تو قومی فقیر حال
زین جمله آذری است یکی کمترین مداح اهل و بیت شما در گه مقال

(Dîvân, s. 55:16-17)

Bütün dünya halkı seni bekliyor ve bilhassa,
Senin müstesna müminlerinden fakir bir kavim,
Bunlar içinde Âẕerî'dir en hakirlerden biri,
Sizin yani Ehl-i Beyt'in meddahı olur söz söyleyince,

Şeyḫ Âẕerî birkaç beytinde Mehdî'nin gaybının uzamasıyla dünyanın içinde düştüğü biçareliği anlatmak için hastalıkla alakalı teşbihler kurmuştur. Mehdî'yi beklemekten zamanın gözü kör olmuş, mahlukatın ise kiylukal etmekten dili tutulmuştur:

در انتظار چشم زمانه سفید شد وز گفتگو زبان خلایق شداست لال

(Dîvân, s. 55:13)

Çağın gözü kör oldu beklemekten,

(Mehdî'nin zuhuru hakkında) konuşmaktan mahlukatın dili tutuldu,

از جست و جوی تو گردید پشت گردون ته در انتظار تو شد چشم روزگار سیه

(Dîvân, s. 184:2)

Seni aramaktan dünyanın altı üstüne geldi,

Seni beklemekten zamanın gözüne perde indi,

Şaire göre Mehdî mide fesadı geçiren dehrin doktoru, Me'mûn'un heva zehrinin panzehridir:

تو طبیب حاذقی آخر بگو تا چاره چیست دارد از ادخال فاسد معده ی دهر امتلا

(Dîvân, s. 34:97)

Sen mahir bir tabipsin, söyle çare nedir?

Dehrin midesinin bozuk gıdalarla dolmasına,

زهر مأمون هوا ما را چو سلطان می کشد ای تو تریاک سعادت خستگان را کن دوا

(Dîvân, s. 34:106)

Heva Me'mûn'unun zehri bizi sultan (İmam Rızâ) gibi öldürüyor,

Ey saadet tiryakı! Hastaları iyileştir!

Mehdî'nin zuhuru ise güneşin doğması metaforu başta olmak üzere şair tarafından değişik şekillerde ifade edilmiştir:

ایا وجود تو بر خلق سایه ی ز خدای بیا و بر سر ما سایه ای فکن چو همای

(Dîvân, s. 184:5)

Ey varlığı halk üzerinde Allah'ın gölgesi gibi olan,

Gel ve bizim üzerimize gölgeni bırak Hüma gibi,

چو آفتاب رخ از مطلع صفا بنمای غبار ظلم ز آینه ای جهان بزدای

(Dîvân, s. 184:7)

Güneş gibi saffet matlaından yüzünü göster,

Zulüm tozunu cihan aynandan kaldır,

چو آفتاب از این تیره شب برون آیید | رهی به گم شدگان طریق بنمایید
دری ز غیب به روی زمانه بگشایید | غبار ظلم ز روی زمانه بزدایید
درون پرده ی اسرار تا به کی باشید | جهان ز دست بشد یا امام فرمایید

(Dîvân, s. 184:10-12)

Bu gece karanlığından güneş gibi çıkınız,
Yolunu kaybetmişlere bir yol gösteriniz,
Gaybtan çağa bir kapı açınız,
Çağın üzerinden zulüm tozunu atınız,
Esrar perdesinde daha ne kadar kalacaksınız?
Dünya elden gitti ey İmam! Buyrunuz!

Şeyḫ Âẕerî, Mehdî'nin üstün vasıflarını, şerle savaşını ve insanların ona duyduğu iştiyak ve ihtiyacı dile getirmek için onu peygamberlere ve imamlara benzetmiştir:

تو به جای آدمی امروز وما اولاد تو | در دم ابلیس فرزندان تو نبود روا
نوح وقتی ما همه در موج توفان غرقه ایم | کی توان زین موج بیرون آمدن بی آشنا
تو خلیل وقت وما در آتش نمرود نفس | چون تو آب رحمتی مگذار ما را مبتلا
ای چو موسی دست ثعبان گیر تو دریا شکاف | جهد کن کآمد سپاه نفس فرعون از قفا
عیسی وقتی و خلقی جمله بیماران تو | چشم می دارند از انفاس تو ای عیسی شفا
ای به جای مصطفی در جمله ی احکام دین | در امور دین مکن بوجهل بدعت را رها
مرتضای ثانیی بر کن بروت خارجی | ذوالفقار حیدری را باز برکش در غزا
تو حسین وقت و ما در کربلای محنتیم | از یزید نفس برهان این حسین روح را

(Dîvân, s. 34:98-105)

Sen bugün Âdem'in yerindesin ve bizler senin çocuklarınız,
İblis'in yanına (terkedilmek) evlatlarına reva değildir,
Sen devrin Nûh'usun ve biz hepimiz tufan dalgasına batmışız,
Bildik kişinin yardımı olmadan bu dalgadan nasıl kurtulalım?
Sen devrin Halil'isin ve biz de nefis Nemrud'unun ateşinde,
Madem sen rahmet suyusun koma bizi belada,
Ey Mûsâ gibi eli yılanları esir alan, denizi yaran,
Cihad et çünkü nefis firavununun ordusu yetişti arkadan,
Sen çağın İsa'sısın ve halk cümle senin hastan,
Senin nefesini gözlerler ey şifa İsa'sı,
Ey dinin her sahasında hüküm verme bakımından Mustafa'nın yerinde olan!

Din işlerinde bid'at Ebû Cehil'ine yol verme,
İkinci Murtazâ'sın, dışarı çık ve yüzünü göster,
Haydar'ın Zülfikar'ını çek yeniden gaza için,
Sen devrin Hüseyin'isin ve biz mihnet Kerbelâ'sındayız,
Nefis Yezîd'inin elinden kurtar bu ruh Hüseyin'ini,

Şairin yukarıdaki beyitlerinde andığı kişiler, mekanlar ve hadiseleri salt Mehdî'yi övmeye yönelik teşbih unsurları olarak görmemek gereklidir. Her beyitte; geçmişte yaşamış bir din büyüğü; ona düşmanlık eden zalim bir şahsiyet yahut karşı koyması gereken bir felaket ile beraber anılmış ve insanoğlunun mağdur bir halde kurtarılmayı beklediği dile getirilmiştir. Şairin aynı temayı tekrar tekrar ve farklı örneklerle ele alması, bütün bu anılan kişi ve hadiselerin birbiriyle bağlantılı olduğu çağrışımını yaratmaktadır. Esasen aynı şeylerin farklı zaman ve mekanlarda, farklı kişilerle tekrar yaşandığı hissi söz konusudur. Şairin burada vermeyi istediği mesaj şöyle hülasa edilebilir: Hikmet sahibi olan Allah; küfr ile imanın, cehalet ile ilmin, hayır ile şerrin ve adalet ile zulmün mücadele halinde olduğu kâinatı insanlara bir imtihan olarak yaratmıştır. Her çağda bu mücadelenin görünüşte farklı ama özde aynı olan tezahürleri görülmüştür. Peygamberler defalarca yurtlarından sürülmüş, inananlara zulmeden hükümdarlar birçok defa mucizeler karşısında hüsrana uğramış, yoldan çıkmış nice kavimler helak olmuştur. Nemrud'un İbrahim'i ateşe atması ve Yezîd'in Hüseyin'i şehit ettirmesi aslında aynı gerçekliğin farklı veçheleridir. Şairin içinde yaşadığı ahir zamanda dünyaya fitnenin hâkim olması da bu zincirin son halkasıdır. Mehdî'nin zuhuru ile şer bir kez daha ve nihai olarak yenilgiye uğrayacak; ardından kıyametin kopmasıyla kâinat ezelde takdir edilmiş olan neticesine varacaktır. Yukarıdaki beyitlerde dikkat çeken bir başka husus ise şairin nefis kelimesini birkaç kez zikretmesidir. Âẕerî, Nemrud'u, firavunu ve Yezîd'i nefis olarak nitelemiştir. İnsanın iç dünyasına ehemmiyet veren, hakikatlerin kalpte aranmasını öğütleyen bir şair olan Şeyḫ Âẕerî, yukarıdaki beyitlerinde de asıl savaşın insanın kendi nefsine karşı savaşı olduğunu bilvasıta hatırlatmıştır.

1.1.6. İlk Üç Halife

Hz. Muhammed'den sonraki ilk üç halife sırasıyla Hz. Ebubekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'dır. Müslümanlarca sahâbenin en faziletlilerinden olarak kabul edilen bu şahsiyetlerin her biri belli üstün vasıflarıyla temayüz etmiş ve bu yönleriyle anılmışlardır. Mesela Hz. Ebubekir, Miraç gibi gayba ait hususlar başta olmak üzere

Hz. Muhammed'in çeşitli konularda söylediklerini doğrulamakta öne geçtiği için "gerçeği tasdik eden" anlamındaki "Sıddîḳ" lakabını almıştır. Hz. Ebubekir'le ilgili bir başka önemli husus da onun hicret sırasında Hz. Muhammed'e eşlik etmesi ve müşriklerin onları aradığı sırada peygamberin yanında mağarada bulunmasıdır. Bu hadise Tevbe suresi 40. ayette anılmıştır. Hz. Ömer, adaletin gereklerini eksiksiz yerine getirmeye gayret etmesi neticesinde adalet kavramı ile özdeşleşmiş bir şahsiyettir ve lakabı da "hak ile batılı ayıran" anlamına gelen "Fârûk"tur. Hz. Osman ise Kur'an nüshalarını çoğaltıp devrin belli merkezlerine göndermesi ve hayâ sahibi olmasıyla öne çıkmıştır. Ayrıca Hz. Osman, Peygamber'in iki kızıyla evlendiği için "Zü'n-Nûreyn" (iki ışık sahibi) lakabını almıştır.

Şeyḫ Âẕerî Divanı'nda ilk üç halifeyi öven beyitlerin olması dikkate şayandır çünkü Hz. Ebubekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın halifelik makamına gelmiş olmasını Şiîler, Hz. Ali'ye yapılan bir haksızlık olarak telakki etmişlerdir. Muhammed Ali Vuṣûḳî, söz konusu beyitlerin Şeyḫ Âẕerî Divanı'na sonradan eklendiğini iddia etmiş ve bunu şairin düşüncelerini çarpıtmaya yönelik kötü niyetli bir girişim olarak görmüştür.[618] Yûsufalî Yûsufnejâd ise ilk üç halifenin zikredildiği beyitlerin Şeyḫ Âẕerî Divanı'nın eski ve güvenilir nüshalarında yer aldığına dikkat çekmiş ve bu yüzden orijinal olmaları gerektiğini belirtmiştir.[619] Yûsufnejâd'ın üzerinde durduğu beyitlerden üçü şöyledir:

السلام علیک ای صدیق اکبر السلام السلام ای ثانی اثنین نبئ إذهما
السلام علیک ای فاروق اسلام نبی السلام ای صدر را عدل تو گشته پیشوا
السلام ای جامع القران ذوالنورین دین السلام ای بحر علم و معدن حلم و حیا

(Dîvân, s. 33:66-68)

Selam sana ey Sıddîk-i Ekber selam,
Selam ey "iki kişiden biri"[620] olarak Nebî ile "hani onlar"[621](diye anılan),
Selam sana ey Nebî'nin getirdiği İslam'ın Fârûk'u,
Selam ey serdarlara adaletiyle örnek olan,
Selam sana ey Kur'an'ın cem edicisi ve dinin Zinnûreyn'i,
Selam ey ilim deryası, hilm ve hayâ deryası,

[618] Muhammed Ali Vuṣûḳî, "Âẕerî, Mezheb ve Duşmenîhâ", s. 686-709.
[619] Yûsufalî Yûsufnejâd, ***Taṣḥîḥ-i Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî***, s. 9.
[620] Bk. Tevbe 40.
[621] Bk. Tevbe 40.

Yûsufnejâd'a göre yukarıdaki üç beyit sadece Hindistan nüshasında vardır.[622] Divanın en eski tam nüshası olan Âsitân-ı Ḳuds-ı Rażavî Kütüphanesi nüshasında da yukarıdaki beyitler mevcut değildir.

Yûsufnejâd, aşağıdaki beyitleri de tezinin giriş bölümünde zikrettiği ve divanın orijinalinde bulunduklarını öne sürdüğü halde divan metnine belki de bir hata sonucu eklememiştir:

يارب به كمال و شرف و صدق ابوبكر　　كو بود به اجماع امم اعلم و اتقاء
يارب به حق عدل عمر حامي ملت　　كو را نه بدل بود در اسلام نه همتا
يارب به حياي دل آن جامع قرآن　　عثمان كه در اسلام بدي همبر لوقا

(Dîvân, s. 9)

Ya Rab! Ebubekir'in kemali, şerefi ve sıdkı üzerine yemin ederim ki
Ümmetin icmasına göre en bilgili ve en takvalı olan oydu,
Ya Rab! Ümmetin koruyucusu Ömer'in adaleti üzerine yemin ederim ki
Onun İslam'da ne eşi vardı ne benzeri,
Ya Rab! Kur'an'ı cem edenin yüreğindeki hayâ üzerine yemin ederim ki
Osman İslam'da Luka'nın dengi idi,

Yûsufnejâd, yukarıdaki beyitlerin hangi nüshalarda bulunduğuna dair bilgi vermemiştir. Ancak, Âsitân-ı Ḳuds-ı Rażavî Kütüphanesi nüshasında bu beyitler mevcuttur.[623] Kiyâyî ve Restâḫîz de beyitleri divan metnine dâhil etmedikleri halde Melik Milli Kütüphanesi'ndeki 5597 numaralı yazma şiir mecmuasında bu beyitleri gördüklerini belirtmişlerdir.[624] Üçüncü beyitte Luka, İncil'i yazıya geçiren kişilerden biri olması bakımından Hz. Osman'a benzetilmiş olmalıdır.

Yûsufnejâd'a göre Şeyḫ Âẕerî'nin ilk üç halifeyi övdüğünü gösteren en önemli delil, şairin vefatından yaklaşık iki yüz yıl sonra ve tahminen Safevi devrinde istinsah edilmiş Melik Milli Kütüphanesi nüshasına dâhil edilmiş bir beyittir.[625] Bu beyitte ilk üç halifeden üstü kapalı olarak söz edildiğini fark edemeyen Safevi müstensihinin benzer beyitleri hazfettiği halde bunu yanlışlıkla divan nüshasına dâhil ettiğini düşünmek olasıdır:

[622] Yûsufalî Yûsufnejâd, ***Taṣḥîḥ-i Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî***, s. 9.
[623] Âẕerî-yi Ṭûsî, ***Dîvân-i Âẕerî-yi Ṭûsî***, Yz., Meşhed Âsitân-ı Ḳuds-ı Rażavî Kütüphanesi, No. 48729, s. 4a.
[624] Âẕerî-yi İsferâyînî, ***Dîvân-i Âẕerî***, nşr. M. Kiyâyî, S. A. Restâḫîz, s. 319.
[625] Yûsufalî Yûsufnejâd, ***Taṣḥîḥ-i Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî***, s. 9.

کدام ملت و دین راست اینچنین خلفا که نیست شان به حیا و به صدق و عدل عدیل

(Dîvân, s. 56:38)

Hangi ümmetin ve dinin böyle halifeleri var?

Onların dengi yoktur hayâ ve sıdk ve adalette,

Yûsufnejâd, tezinin nüsha farkları bölümünde yukarıdaki beyti ele almadığına göre beyit tüm nüshalarda aynı biçimiyle mevcut demektir. Kiyâyî-Restâḫîz neşrinde de beyit vardır.[626] Âsitân-ı Ḳuds-ı Rażavî nüshasında beytin geçtiği kaside yer almamaktadır.

Çok az sayıda olsa da Şeyḫ Âẕerî'nin ilk üç halifeyi andığı beyitlerin varlığı önemlidir. Bu beyitler Şeyḫ Âẕerî'nin Sünnileri ya da sahâbeyi hedef almadığını ve kendi yaşadığı devirden sonra İran'a hâkim olan Safevi düşüncesini benimsemediğini göstermektedir.

Çehâr Yâr (چار یار)

"Dört dost" anlamındaki "çehâr yâr" ibaresi Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'yi yani ilk dört halifeyi ifade etmek için kullanılmaktadır. Klasik Fars şiirinde ve Türk divan edebiyatında sıkça kullanılan bu tabir, söz konusu şahsiyetlerin Hz. Peygamber'e yakınlığına işaret etmektedir. Şeyḫ Âẕerî'nin bu tabiri zikretmesi Hz. Ali ile beraber ilk üç halifeye de hürmet ettiğini göstermektedir:

پس به چار ارکان دین آن چار یار با صفا هر یکی در منزلت موسا و عیسای دگر

(Dîvân, s. 49:16)

Bir de dinin o dört rüknü, o saffet sahibi "çehâr yâr",

Her biri başlı başına bir Mûsâ ve bir Îsâ eder,

Yukarıdaki beyit Yûsufnejâd'ın kullandığı nüshaların yanında her biri gayet eski olan Âsitân-ı Ḳuds-ı Rażavî Kütüphanesi nüshası,[627] Paris Milli Kütüphanesi mecmuası[628] (Persan 349) ve İstanbul Üniversitesi mecmuasında[629] (FY 210/2) da mevcuttur. Bu bakımdan beytin Şeyḫ Âẕerî'ye ait olduğu hususunda şüphe yoktur. Sadece bu beytin varlığı bile Âẕerî'nin Hz. Ebubekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'a taassup çerçevesi dışından baktığını ortaya koymaktadır. Diğer taraftan beytin

[626] Âẕerî-yi İsferâyînî, ***Dîvân-i Âẕerî***, nşr. M. Kiyâyî, S. A. Restâḫîz, s. 59.
[627] Âẕerî-yi Ṭûsî, ***Dîvân-i Âẕerî-yi Ṭûsî***, Yz., Meşhed Âsitân-ı Ḳuds-ı Rażavî Kütüphanesi, No. 48729, s. 5a.
[628] ***Persan 349 Recueil de Textes Poétiques,*** s. 154a.
[629] Âẕerî-yi Ṭûsî, ***Dîvân-i Âẕerî***, Yz., İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, FY 210, s. 55a.

Kiyâyî-Restâẖîz neşrinde olmaması Melik Milli Kütüphanesi nüshasında da hazfolunduğu göstermektedir. Bu durum, Şeyẖ Âẕerî'nin bazı beyitlerinin sonraki devirlerde taassup sahibi müstensihler tarafından bilerek divan nüshalarından çıkarıldığı görüşünü desteklemektedir.

1.1.7. Sahâbe

Sahâbe ya da ashab, "arkadaşlar" anlamında Arapça çokluk halinde bir kelimedir. Teklik hali "sahâbî"dir. Kur'an'da sözlük anlamıyla kullanılmıştır. Zamanla, Hz. Muhammed'i görmüş ve ona inanmış kimseleri ifade eden bir tabire dönüşmüştür.[630] Bu bölümde öncelikle genel olarak sahâbe tabirinin Şeyẖ Âẕerî tarafından nasıl ele alındığına bakılacak, ardından da divanda geçen sahâbîler incelenecektir.

1.1.7.1. Genel olarak Sahâbe (اصحاب)

Şeyẖ Âẕerî sahâbe kavramını kullandığı beyitlerde Hz. Ali'nin diğer sahâbeden ayrı nitelikte ve daha faziletli olduğu fikri üzerinde durmuştur:

صحابه همچو عوامند در شب دنیی　　علیست کوکب برج ولایت بطحا

(Dîvân, s. 36:63)

Sahâbe dünya gecesinde avam gibidir,
Ali'dir Baṭḥâ'nın velayet burcunun yıldızı,

گرچه اصحاب محمد محترم بودند لیک　　صاحب الستر در خلا و در ملا پیداست کیست

(Dîvân, s. 42:19)

Muhammed'in ashabı her ne kadar muhterem olsalar da,
Onun huzurunda ve gıyabında perdedarı kim bellidir,

گرچه اصحاب محمد در نبوت عالمند　　لیک در طور ولایت افضل و اعلم یکیست

(Dîvân, s. 43:10)

Muhammed'in ashabı her ne kadar ilim sahibi olsalar da,
Velâyetin Ṭûr dağında en faziletli ve en âlim olanı tektir,

[630] Mehmet Efendioğlu, "Sahâbe" ***DİA***, XXXV. Cilt, 2008, s. 491.

Bir beytinde ise şair, Hz. Muhammed'in yüceliğinin sahâbeden kaynaklanmadığını söylemiştir. Zira, şairin bakış açısına göre Peygamber'in Ehl-i Beyt'i sahâbeden daha yücedir:

ترا شرف نه به فضل صحابه آمد و بس که دارد آل تو بر آل همگنان تفضیل

(Dîvân, s. 56:36)

Sana yücelik sahâbeden gelmiş değildir pek,
Çünkü senin Âl'in herkesten daha faziletlidir,

1.1.7.2. Câbir b. Abdullâh (جابر ابن عبدالله)

Çok sayıda hadis rivayet etmiş olmasıyla tanınan bir sahâbîdir. Şiî kaynaklarında bulunan birçok rivayetin kaynağı olarak Câbir b. Abdullâh gösterildiği için Şiîler açısından hususen önemli bir sahâbîdir. Şeyḫ Âẕerî, kâinatın Nûr-i Muhammedî'den yaratılmasını anlattığı ikinci kasidesinde Câbir b. Abdullâh'ın Resulullah'a ilk yaratılan şey hakkında sorduğu soruya yer vermiştir:

سوال کرد ازو جابر ابن عبدالله ای ضمیر منیر تو حل مشکلها
خدای عزّ و جل در نخستین چیز که آفرید چه بود از کرم بفرما
بگفت نور نبی تو بود یا جابر همه ز جوهر آن نور پاک شد پیدا

(Dîvân, s. 30:23-25)

Sordu ona Câbir b. Abdullâh,
Ey ışıldayan benliği müşkülleri çözen,
Allah Teâlâ'nın ilk yaratığı şey,
Neydi? Lütfedip söyleyiniz,
"Senin Nebi'nin nurudur, ey Câbir!" dedi,
Herşey o pak nurdan çıktı ortaya,

1.1.7.3. Ebû Ẕer el-Ġıfârî (ابو ذر الغفاری)

Ebû Ẕer (ö. 653) ilk Müslümanlardan biridir. Suriye valisi Muaviye'ye muhalefet etmiş, mallarının tümünü Allah yolunda harcamayıp biriktirenleri eleştirmiştir. Hz. Osman görüşleri sebebiyle onu uzaklaştırmak amacıyla Rebeze'ye göndermiştir.

Şiîler, Ebû Ẕer'e Hz. Ali'ye bağlı kaldığı gerekçesiyle hürmet etmişlerdir.[631] Şeyḫ Âẕerî, Hz. Ali'ye giden yolun Ebû Ẕer ve Selmân-i Fârisî'den geçtiğini söylemiştir (bk. Selmân-i Fârisî).

1.1.7.4. Selmân-i Fârisî (سلمان)

Selmân-i Fârisî (ö. 656) ilk İranlı Müslüman'dır. Arabistan'da son peygamberin geleceğine dair rivayetleri duyarak o sırada Medine'de bulunan Hz. Muhammed'in yanına gitmiş ve Müslüman olmuştur.

Şiîler Selmân-i Fârisî ve Ebû Ẕer el-Ġıfârî'yi Ġadîr-i Ḫum'da Hz. Ali'ye yapıldığını iddia ettikleri biattan dönmeyen birkaç sahabîden biri saydıkları için her ikisi de Şiîlik açısından müstesna bir konumdadır.[632] Bilhassa Selmân'ı Şiîler Hz. Ali'ye yakın bir makamda görmüş ve onun Irak'taki kabrini önemli bir ziyaretgah olarak kabul etmişlerdir.[633]

Şeyḫ Âẕerî, bir beytinde Hz. Ali'ye ulaşmak isteyenlerin yolunun Selmân ve Ebû Ẕer'den geçtiği biçiminde bir görüş dile getirmiştir:

کسی طریق نسب با علی درست کند که او طریقه ی سلمان سپارد و بوذر

(Dîvân, s. 50:58)

Ali ile nesep bağını kurabilen,
Selmân ve Ebû Ẕer'in tarikatını benimseyendir,

1.1.7.5. Ensar ve Muhacir (انصار، مهاجر)

Hicret ile Mekke'den Medine'ye göç eden Müslümanlara muhacir, onlara yardım eden Medineli Müslümanlara ise ensar denilmiştir. Şeyḫ Âẕerî Divanı'nda bu kelimeler sadece bir beyitte geçer. Beytin bulunduğu kasidede gayb âlemine yapılan manevi bir seyahat anlatılmıştır. Şair, gayb âleminin belli bir makamına ulaştığında burada ensar ve muhacirin önde gelenlerinin bulunduğuna şahit olur:

همین که چشم گشادم گشاده دیدم در ستاده بود گزین مهاجر و انصار

---

631 M. Cemal Sofuoğlu, "Şianın Sahabiler Hakkındaki Bazı görüşleri", ***Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi***, Sayı 24, 1981, s. 537.
632 M. Cemal Sofuoğlu, "Şianın Sahabiler Hakkındaki Bazı görüşleri", s. 537.
633 İbrahim Hatiboğlu, "Selmân-ı Fârisî" ***DİA***, XXXVI. Cilt, 2009, s. 442.

(Dîvân, s. 47:141)

Gözümü açtığımda bir kapı gördüm açık,

Bekliyordu ensar ve muhacirin seçkinleri,

1.1.8. İslam Dinîyle Alakalı Diğer Kavramlar

1.1.8.1. Adalet (داد)

Adalet; hakkaniyete uygun, doğru ve dürüstçe hüküm verme anlamında Arapça menşeli bir kelimedir. Adaletin zıddı zulümdür. Şeyḫ Âẕerî, gazellerinde hükümdarın adaleti sağlamakla mesul olduğunu ve bu vazifesini yerine getirmediği takdirde adaleti sağlayabilecek hiçbir mercinin kalmayacağını hatırlatmıştır. Söz konusu beyitlerde bahsedilen hükümdar ise aslında maşuktur:

هر جور و ستم را که بود شاه دهد داد جور و ستم ار شاه کند با که توان گفت

(Dîvân, s. 93:612)

Her zulüm ve yanlışın adaletini veren şahtır,

Şah zulüm ve yanlış yaparsa kime şikâyet edilir?

کسان به داد به سلطان روند آذریا کجا رود چو کسی را بود ز سلطان داد

(Dîvân, s. 95:661)

Kişiler adalet için sultana giderler ey Âẕerî,

Bir kişi sultana karşı adalet arayacaksa nereye gitsin?

شکایت از تو به جایی نمی توان کردن ستم که شاه کند بر کسی که داد دهد

(Dîvân, s. 127:1532)

Seni hiçbir yere şikâyet etmek mümkün değil,

Şahın birine yaptığı zulmün adaletini kim verebilir ki?

Şeyḫ Âẕerî kasidelerinde de sekizinci İmam Ali er-Rıżâ (bk. Ali er-Rıżâ), Mehdî (bk. Mehdî) ve Hz. Ömer (bk. İlk Üç Halife) gibi şahsiyetlerin adaletinden söz etmiştir.

1.1.8.2. Alevî (علوی)

Alevî nisbesi İslam tarihi boyunca kendilerini Hz. Ali'ye nispet eden çeşitli topluluklar tarafından benimsenmiştir. İlk devirlerdeki halifelik tartışmaları sırasında Hz. Ali'nin halifeliğini isteyenlerce kullanılmıştır. Abbasiler devrinde merkezden uzak bölgelerde muhtar hale gelen devletler de kendilerini Alevî olarak tanıtmışlardır. Tasavvuf tarikatları içinde de silsilelerini Hz. Ali'ye dayandıranlara Alevî, Hz. Ebubekir'e dayandıranlara ise Bekrî denmiştir. Zaman içinde Alevî tabiri, Şiîliğe dâhil belli grupları ifade eder hale gelmiştir.[634] Şeyḫ Âẕerî, Alevî sözcüğünü bir kasidesinde Hz. Ali'nin imametini kabul eden kişi anlamında kullanmıştır:

آن را که هست با علویان ارادتی　　گر از نژاد ترک بود هست دادرم
و آن را که با ولایت او نیست نسبتی　　خصم من است اگر همه باشد برادرم

(Dîvân, s. 59:52-53)

Alevîlere teveccüh gösteren her kimse,
Türk ırkından olsa dahi kardeşimdir,
Ve (Hz. Ali'nin) velâyetiyle alakası olmayan ise,
Düşmanımdır, kardeşim olsa bile,

1.1.8.3. Amel (عمل)

Amel sözlük anlamı olarak "iş" demektir. Dinî bakımdan amel, dünyada kişinin ifa ettiği ve ahirette mükafat ya da ceza görmesine sebep olacak tüm fiiller anlamına gelir. Şeyḫ Âẕerî, şiirlerinde insanlara iyi ameller işlemelerini öğütlemiş ve bunu yaparken bazen "amel" sözcüğünü zikrettiği gibi bazı beyitlerinde de adını anmadan amel kavramından bahsetmiştir. Mesela "amel" kelimesinin geçtiği bir beytinde şair en vefalı dostun "salih amel" olduğunu dile getirerek kişinin dünyada yaptığı iyi işlerin asla boşa gitmeyeceği ve mutlaka karşılığının olacağı gerçeğine işaret etmiştir:

ز دوستان و رفیقان که در جهان جمعند　　که خوبتر که موافق بود به مهر و وفا
بگفتمش عمل صالح است اگر خواهی　　مصاحبی که حمایت کند همیشه ترا

(Dîvân, s. 38:64-65)

Dünyada olan dost ve arkadaşlardan,

[634] Ahmet Yaşar Ocak, "Alevî" ***DİA***, II. Cilt, 1989, s. 368-369.

Güzel olan hangisi şefkat ve vefaya niyetlidir?
Ona dedim ki salih ameldir eğer istersen,
Seni daima koruyacak olan dost,

"Dünya ahiretin tarlasıdır" mealindeki hadise telmih yaptığı iki farklı gazelinde ise şair, amellerin mükafatının sonunda alınacağını vurgulamıştır:

به جز نیکی مکار ای آذری در مزرع دنیا چو میدانی که دهقان هرچه کشت آخر آن بدرود

(Dîvân, s. 124:1455)

İyilik dışında bir şey ekme dünya tarlasına, ey Âẕerî!
Bildiğin gibi; köylü ne ekerse sonunda onu biçer,

قیاس عاقبت کار خود ز دهقان کن که هر چه کشته بود عاقبت برون آید

(Dîvân, s. 129:1592)

İşinin neticesini köylününkiyle kıyasla,
Çünkü ektiği her şey sonunda mutlaka biter,

Amel kelimesini doğrudan zikretmediği bir başka beytinde ise şair, insanı dünyayı fethmeye gelmiş bir orduya benzetmiştir. Ordunun askerleri ise "fiiler, isimler ve sıfatlar" ibaresiyle ifade edilen amellerdir:

لشکر اِنّا فتحنا بریمین و بر یسار احسن التقویم رایت کرده کرمنا لوا
با سپاه و لشکر از افعال و اسما و صفات سوی دار الحرب دنیا آمده کشورگشا

(Dîvân, s. 39:4-5)

"Şüphesiz biz apaçık verdik"[635] *ordusu sağında ve solunda*
"En güzel bir biçimde"[636] *alemi ve "şerefli kıldık"*[637] *sancağıyla*
Fiiller, isimler ve sıfatlardan oluşan bir orduyla
Dünya dârülharbına doğru geldi ülkeler fatihi

Şeyḫ Âẕerî'ye göre insan Allah'ın onun için yarattığı dünya evinde misafirdir ve bu, insanı evin sahibine komşu yapmaktadır. Böyle bir komşusu olan insan iyi işler yaparak yaratıcısının gölgesi olmaya gayret etmeli ve kötü işler yapanların gölgesi olmaktan kaçınmalıdır:

[635] Bk. Fetih 1.
[636] Bk. Tîn 4.
[637] Bk. İsrâ 70.

على الخصوص كه همسایه ی خداوندی　　چو سایه از پی همسایه باش در رفتار

خدای را چو تو همسایه ای و هم سایه　　مباش سایه ز همسایگان بدکردار

(Dîvân, s. 48:179-180)

Bilhassa Allah'ın komşusu olduğun için,

Gölge gibi komşunun takipçisi ol davranışlarında,

Allah'a komşu ve gölge olduğuna göre,

Gölge olma kötü işler yapan diğer komşularına,

Şair tasavvufî anlamlarla yüklü bir gazelinde ise amellerin sonucunun niyete bağlı olduğunu dile getirmiştir:

ما خدا جوییم خواهی کعبه خواهی بتکده　　خانه ی اعمال را ای دل بنا بر نیت است

(Dîvân, s. 80:253)

Biz Allah'ı arayanlarız, ister Kâbe'de olsun ister puthânede

Ey gönül! Ameller evi niyet üzerine bina edilmiştir,

1.1.8.4. Ahiret (عقبی، آخرت)

Sözlük anlamı "son" olan ahiret kelimesi, geçici dünya hayatından sonra başlayacak ve her insan için dünyadaki amellere göre şekillenecek olan sonsuz hayatı ifade etmek için kullanılır. İslam düşüncesine göre hayattayken yapılan ameller kişinin ahiretteki durumunu belirleyeceği için dünya hayatı da önemsiz değildir ama ahireti unutup salt dünyaya yoğunlaşmak büyük bir yanlıştır. Zira dünya bir vesile, amaç ise ahirettir. Şeyḫ Âẕerî de kısa ve az olan dünya zenginliği için hiç bitmeyecek ahiretten vazgeçmenin akıl karı olmadığını düşünmektedir:

چرا به دولت ده روزه باز می مانی　　از چیزهای کثیراز برای نفع قلیل

(Dîvân, s. 56:23)

Neden on günlük servet için mahrum kalıyorsun

Az bir fayda uğruna çok olan şeylerden

Şairin sadece Âsitân-ı Ḳuds-ı Rażavî Kütüphanesi Nüshası'nda geçen aşağıdaki beytinde de kalıcı olan ahiretin geçici dünyadan daha hayırlı olduğu görüşü işlenmiştir:

اگر از اهل تمیزی عزیز من مفروش　　به یارنامهٔ ده روزه دولت سرند

(Âsitân-ı Ḳuds, s. 84a)

Ey azizim! Eğer aklın ehlinden isen

On günlük san ve şöhret için ebedi serveti satma

Âẕerî, ahiret kavramını tasavvufî çerçevede de ele almıştır. Sufiler için asıl amaç Allah'a ulaşmaktır. Bu yüzden sufilerin sokağına girmek isteyenlerin dünyevi servetler kadar ahiretteki mükafattan da vazgeçmesi gerekmektedir:

میا در کوي ما ناکرده ترک دنیی وعقبی که این بازار را ای خواجه سودای دگر باید

(Dîvân, s. 131:1622)

Bizim sokağımıza gelme dünya ve ahireti terk etmeden,

Çünkü bu pazarda elde edilecek başka bir kar var, ey efendi!

Nitekim şair de ahirette sorguya çekildiğinde tasavvufî manadaki maşuğa olan aşkını anlatacaktır:

اگر ز حاصل عمرم به آخرت پرسند حکایت از قد آن سرو خوش خرام کنم

(Dîvân, s. 151:2156)

Eğer sorarlarsa ahirette ömrümün semeresini,

O naz ile salınan servinin endamından söz edeceğim,

1.1.8.5. Ahir Zaman (آخر زمان)

"Ahir zaman" tabiri kıyametten önceki son zaman dilimini ifade etmek için kullanılan bir tabirdir. Bazı İslam âlimlerine göre bu devir, Hz. Muhammed'in risaleti ile başlamıştır.[638] Kıyametle sonlanacak ahir zamanın ne zaman biteceğini ise sadece Allah bilmektedir. Ahir zamanın gelişinin en büyük alametleri fitnenin yaygın hâle gelmesidir. Şeyḫ Âẕerî de bu hususa işaret etmiştir:

چون جهان را به حکم قول نبی فتنه ی آخر الزمان بگرفت

(Dîvân, s. 181:163)

Çünkü dünyayı Nebî'nin söylediği gibi,

Sardı ahir zaman fitnesi,

Ahir zamanda dünyayı saracak fitnenin çok şiddetli olması hasebiyle maşuk da şair tarafından ahir zaman fitnesine benzetilmiştir:

[638] Günay Tümer, "Âhir Zaman" ***DİA***, I. Cilt, 1988, s. 543.

زمان را فتنه بسیار است باری تو را دل فتنه ی آخر زمان گفت

(Dîvân, s. 181:163)

Bu zamanda fitne çoktur ama,

Gönül, ahir zaman fitnesi, dedi sana

تورا گفتیم در شهری که باشی فتنه خواهی کرد که دانست اینکه تو خود فتنه ی آخر زمان گردی

(Dîvân, s. 170:2655)

Senin için "bulunduğun şehirde fitne çıkaracaksın" dedik,

Kim bilebilirdi ki sen bizzat kendin ahir zaman fitnesine dönüşeceksin,

هر چه زان سنگین دل آید پیش ما معذور دار چون ز شوخی فتنه ی آخر زمانش گفته ایم

(Dîvân, s. 153:2207)

O taş kalpliden bize ne gelirse hoş görünüz,

Çünkü şuhluğu yüzünden ona ahir zaman fitnesi dedik,

Ahir zamanda gerçekleşmesi beklenen hadiselerden birisi de fitnenin iyice arttığı bir zamanda Mehdî'nin kurtarıcı olarak zuhur etmesidir. Şeyḫ Âẕerî'ye göre artık bunun zamanı gelmiştir:

خروش و لوله ی آخر الزمان بشنو خدای را مددی یا امام ظاهر شو

بیا که مهلت عالم به اندکی آمد بسی نماند که دوران به آخر انجامد

(Dîvân, s. 184:16-17)

Ahir zamanın çığlığını ve borusunu duy,

Allah için ortaya çık ve yardım et, ey İmam!

Gel çünkü alemin süresi azaldı,

Zamanın sona ermesine çok bir şey kalmadı,

Şeyḫ Âẕerî'nin kimi beyitlerinde ise ahir zaman tabirini kelime olarak zikretmemiş ama kendi yaşadığı zamanın içtimai bozulmanın iyice arttığı bir devir olduğunu vurgulayarak bilvasıta ahir zaman kavramına göndermede bulunmuştur:

ای فلک تن صاحبدلان ز پای میفکن که حیف باشد مردی که در زمانه بیفتد

(Dîvân, s. 97:717)

Ey felek! Gönül ehlini elden ayaktan düşürme,

Zira bu zamanda düşen adama yazık olur,

چو در پناه امینی شدی غنیمت دان که روزگار بسی فتنه در کمین دارد

(Dîvân, s. 100:791)

Emniyetli bir sığınağa girdiyen bunu ganimet bil,
Çünkü bu devirde pek çok fitne pusuda bekliyor,

1.1.8.6. Arş (عرش)

Sözlük anlamı "yüksekteki şey ya da yer" olan arş kelimesi "çadır, taht, makam, şeref" gibi manalarla da kullanılmaktadır. Kur'an'da Allah için rabbu'l-arş (arşın rabbi) ve ẕu'l-arş (arş sahibi) ifadeleri kullanılmış, Allah'ın arşa istiva ettiği belirtilmiştir. Hadislerde arş feleklerin üzerinde bulunan bir makam olarak tasvir edilmiştir.[639] İslam düşüncesinde arş, Levh-i Mahfûz'un yer aldığı ve Allah'ın kudret ve azametinin aksederek aleme nüfuz ettiği makamdır. Maddi bir nesne olarak arşın bütün feleklerden daha yüksekteki sekizinci ya da dokuzuncu gökyüzü tabakası olduğu, kürsînin arşın üstünde yer aldığı düşünülmüştür. Arş, maddi alemin Allah'a en yakın kısmıdır ve Nûr-i Muhammedî'den sonra Allah'ın ilk yarattığı şeylerden birisidir.[640] Arş, bilhassa münâcât ve tevhid türü dinî ve tasavvufî edebiyat eserlerinde sıkça geçen bir kavramdır.

Şeyḫ Âẕerî, bir kasidesinde arşın yaratılışından bahsetmiştir. Buna göre arş, kürsî ile beraber Nûr-i Muhammedî'den sonra ve onun bir parçasından yaratılmıştır:

بیافرید ز یک قسم نور عرش مجید از قسمتی دگرش آفرید کرسی را

(Dîvân, s. 30:27)

Nûrun bir parçasından yarattı yüce arşı,
Diğer bir kısmından da yaraattı kürsîyi,

Şair, aynı kasidesinde arşı meleklerin taşıdığını ifade etmiştir (bk. Melek)

Şeyḫ Âẕerî, genellikle arş kavramını medhettiği şahsiyetlerin azametini ve yüceliğini ifade etmek için kullanmıştır. Mesela, bir beytinde arşın Hz. Muhammed'i tavaf

[639] Yusuf Şevki Yavuz, "Arş" ***DİA***, III. Cilt, 1991, s. 406-407.
[640] İskender Pala, ***Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü,*** s. 27.

ettiğini söylemiştir (bk. Hz. Muhammed). Yine Hz. Muhammed'i övdüğü bir kasidesinde onun manevi makamının arşın dahi üzerinde olduğu dile getirmiştir:

گردیست آفرینش از آستان جاهت ای آستان جاهت برترز عرش اعظم

(Dîvân, s. 57:2)

Senin makamının eşiğinden bir tozdur yaratılış,

Ey makamının eşiği arştan yüksekte olan!

Şaire göre Hz. Muhammed'in miraçta Allah'tan aldığı ve evlatları olan imamlara intikal ettirdiği sırlar, arş ve kürsîyi dahi aşan mahiyettedir:

عرش و کرسی بر نتابد سر ما اوحای او کی شناسد سر اولاد پیمبر آسمان

(Dîvân, s. 61:29)

Arş ve Kürsî aydınlatamaz onun "vahyedeceğini"[641] *sırrını,*

Peygamber evladının sırrını gökyüzü nereden bilsin?

Şeyḫ Âẕerî, İmam Rıżâ'yı övdüğü bir kasidede arşı İmam'ın sırlar hazinesindeki bir sandık ve onun namaza durduğu mihrap olarak tasvir etmiştir:

هست از خلوت سرای مخزن اسرار تو عرش صندوقی درو چون درج گوهر آسمان

(Dîvân, s. 60:12)

Senin sırlar hazinenin saklandığı mekânda,

Arş bir sandıktır, gökyüzü ise onun içindeki mücevher,

مسجد اقصای عالم را امام حق تویی عرش اعظم هست محراب تو منبر آسمان

(Dîvân, s. 60:14)

Âlem Mescid-i Aḳṣâ'sına imam olmayı hak eden sensin,

Yüce arş senin mihrabın ve gökyüzü ise minberindir,

Âẕerî, arş kavramından manevi makamları elde etmiş kişilerin durumunu anlatmak için de faydalanmıştır. Bir beytinde tarikat ve mükâşefe ehli demek olan gönül ehlinin gölgesinin arşın gölgesi gibi olduğu dile getirmiştir:

آذری در ظلِ اهل دل گریز یعنی اندر سایه ی عرش عظیم

(Dîvân, s. 154:2238)

[641] Bk. Necm 10.

Âẕerî, gönül ehlinin gölgesine sığın,

Yani yüce arşın gölgesine,

Şeyḫ Âẕerî, kudret sahası olarak adlandırdığı tasavvuf ehlinin vasıl olmak istediği manevi makamı ise arşla şu şekilde kıyaslamıştır:

عرش خرگاهی است اندر عرصه ی قدرت زده عرصه ی قدرت ببین و شوکت خرگاه را

(Dîvân, s. 75:125)

Arş bir çadırdan ibarettir, kudret sahasına dikilmiş,

Bir kudret sahasına bak, bir de çadırın ihtişamına,

1.1.8.7. Cehennem (جهنم، دوزخ)

Cehennem, ahirette günahkarların cezalandırılacağı mekandır. İslam inancına göre Sekar ve Hâviye gibi çeşitli katları olan cehennem, insanları yakan ateşle dolu ve son derece sıcak bir mekân olarak tasvir edilmiştir. Zemherir ise soğuk cehennem demektir.

Şeyḫ Âẕerî'ye göre kişiyi cehenneme götüren şeytana meyletmektir:

کشد محبت شیطان به جانب دوزخ برد سیاست عقلت به جنت المأوا

(Dîvân, s. 37:12)

Şeytana yakınlık cehenneme sürükler

Akılla hareket etmek ise me'vâ cennetine götürür

Âẕerî divanında birkaç yerde cehenneme gitmenin sebebi olarak Ehl-i Beyt düşmanlığını göstermiştir. Peygamber evladını sevmek ise cehennemden kurtuluşun reçetesidir:

بر دوستان اهل ولایت حرام شد دوزخ چنانکه هست بر اعدایشان حلال

(Dîvân, s. 52:14)

Velayet ehline haramdır cehennem,

Onların düşmanlarına helal oluşu gibi,

İmam Rıżâ'ya hitap ettiği iki beytinde de şair, İmam'ın düşmanlarının cehenneme gittiğini söylemiştir:

چو اشتران قطاری کشند در دوزخ مخالفان تو را در سلاسل و اغلال

(Dîvân, s. 54:62)

Tıpkı bir kervanın develeri gibi cehennemde,

Sana karşı olanları "zincirler (ve) demir halkalar"[642] ile sürüklerler,

خصم کج رفتار گمراه تو در دوزخ فتاد　　باغ جنت را تو چون سرو خرامان آمده

(Dîvân, s. 65:26)

Kötü tavırlı ve sapkın düşmanın cehenneme düştü,

Sen ise cennet bağına salınan bir servi gibi girdin,

Mutasavvıf bir şair olan Şeyḫ Âẕerî'ye göre Allah'a kavuşma özlemi içindeki kişinin asıl derdi cennet arzusu ya da cehennem korkusu değildir. Zira, aşk ehli için maşuktan ayrılığın acısı cehennem ateşinden çok daha şiddetlidir. Şairin pek çok beytinde cehennem azabının firak acısı yanında sönük kaldığı vurgulanmıştır:

دوزخ اگرچه کانِ عذاب است آذری　　لیک از عذاب روز جدایی نشانه ای است

(Dîvân, s. 85:385)

Cehennem her ne kadar azap mekânı olsa da ey Âẕerî!

Lakin ayrılık gününün azabından bir nişanedir ancak,

دل بسوزد بر منش دانم به روز رستخیز　　گر بداند آتش دوزخ که ما را سوز کیست

(Dîvân, s. 88:486)

Bilirim, kıyamet günü bana acıyacaktır

Bilse cehennem ateşi bizi asıl yakan kimdir

عذاب دوزخ اگرچه قیامت است　　اما عذاب روز جدایی از آن فزون باشد

(Dîvân, s. 108:1019)

Cehennem azabı kıyamet (gibi şiddetli) olsa da,

Ayrılık gününün azabı ondan dahi büyüktür,

فراق دوستان دیدن نشانی باشد از دوزخ　　معاذ الله غلط گفتم که دوزخ زان نشان دارد

[642] Bk. İnsân 4.

(Dîvân, s. 108:1026)

Dosttan ayrılığını görmek cehennem azabından bir nişanedir,

Tövbe! Yanlış söyledim, asıl cehennem ondan bir nişanedir,

ز آتش هفت جهنم به مثل باکی نیست دوستداران همه از فرقت یار اندیشند

(Dîvân, s. 120:1332)

Yedi cehennemin ateşinden korkunun benzeri yoktur,

Sevenler ise daima maşuktan ayrılığın derdindeler,

Ahirette günahkarların cehenneme girmesinin anlatıldığı Kâf suresi 30. ayetin meali şöyledir: "O gün cehenneme, 'doldun mu?' deriz. O da, 'daha var mı?' der." Şeyḫ Âẕerî, bazı beyitlerinde cehennem kelimesini zikretmek yerine bu ayetten iktibas yapmayı tercih etmiştir. Örneğin, maşuğun bela kadehinden içenlerin cehennemden kurtulacağını söylediği bir beytinde "daha var mı?" sorusunu şöyle iktibas etmiştir:

جرعه ی جام بلایش گر خریدی آذری جان برآوردی ز لذت نعره ی هل من مزید

(Dîvân, s. 132:1664)

O'nun bela kadehinden bir yudum aldıysan ey Âẕerî,

"Daha var mı?"[643] *narasını tatmaktan canını kurtardın demektir,*

Yukarıdaki beyit şairin maşuk ve kadeh gibi kavramları tasavvufî anlamda kullandığını göstermektedir. Maşuğun bela kadehinden içmek, Allah aşkını tadarak çilelerle dolu tasavvuf yoluna girmek demektir. Şaire göre bunu yapan kişi cehennemden korunmuş olacaktır.

Şeyḫ Âẕerî, Yezîd'le ilgili beytinde de cehennem kelimesi yerine "daha var mı?" ibaresini kullanmıştır (bk. Yezîd).

1.1.8.7.1. Hâviye (هاویه)

Kâria suresi 9. ayette ahiret günü günahları sevaplarından ağır basan kişi için "işte onun anası (varacağı yer) hâviyedir" denmiştir. Kâria 11. ayette ise hâviye "kızgın bir ateş" olarak tanımlanır. Hâviye, cehennemin bir katı ya da isimlerinden biridir.

[643] Bk. Kâf 30.

Şeyḫ Âẕerî'nin İmam Rıżâ ile ilgili bir kasidesinde hâviye iki defa zikredilmiştir. İlk beyitte hâviyenin ninni söylemesi Kâria 9. ayetteki "onun anası hâviyedir" ifadesine telmih niteliğindedir:

تا خواب رود خصم تو در بستر جاوید　　در مهدِ سقر می زندش هاویه نانو

(Dîvân, s. 63:22)

Senin düşmanın ebedi yatağında uykuya dalarken,

Sekar beşiğinde hâviye ona ninni söyleyecek,

Şair, ikinci beyitte ise İmam'ın düşmanlarını hâviyeden ancak İmam'ın onları affetmesinin kurtarabileceğini dile getirmiştir:

از پشت زمین در شکم هاویه رفتی　　گر عفو تواش جای نمی داد به پهلو

(Dîvân, s. 63:29)

Yerin üzerinden düşersin hâviyenin midesine,

Eğer onun kalbinde yoksa seni affetmek isteği,

1.1.8.7.2. Sakar (سقر)

Cehennemin bir adı ya da bir bölümü olan sakar, Müddesir suresinin 26, 27 ve 40. ayetlerinde toplam üç defa zikredilmiştir. Şeyḫ Âẕerî'ye sakardan kurtulmanın yolu evliya ordusunun başı olan Hz. Ali'ye teveccüh etmektir:

هر آنکه راه به سر خیل اولیاء نبرد　　برد ز دعوت ابلیس ره به نار سقر

(Dîvân, s. 50:55)

Evliya ordusunun serdarına ulaşamayan her kimse,

İblis'in davetiyle gider sakar ateşine,

Şeyḫ Âẕerî, bir beytinde de İmam Rıżâ'nın düşmanlarının sakar beşiğinde ebedi uykuya dalacağını söylemiştir (bk. Hâviye).

1.1.8.7.3. Zemherîr (زمهریر)

Soğuk cehennem demektir. Şeyḫ Âẕerî'nin bir kasidesinde geçmiştir:

از زمهریر خنک تر بگفت آیا چیست　　بگفتم آنکه ستایند مردمان خود را

از احتیاج بر ناکسان شدن محروم　　ز یار خویش شدن ناامید گاه رجا

(Dîvân, s. 37:36-37)

Zemherîrden soğuk acaba nedir, dedi,

Dedim: İnsanların kendini övmesidir,

Alçak olanlara muhtaç olmanın bedbahtlığıdır,

Beklenti içindeyken dostun yardımından ümidi kesmektir,

1.1.8.8. Cennet (بخشند، جنت)

Cennet, ahirette mükafatlandırılmayı hak edenlerin her türlü sıkıntıdan uzak ve mutlak bir saadet içinde ebediyen yaşayacakları mekandır. Cennet kelimesi "bahçe" anlamına da gelmektedir ve İslam inancındaki cennet de sonsuz nimet ve mutluluğun bulunduğu bir tür bahçe olarak tasvir edilmiştir. Kur'an'a göre cennette müminler mücevher işlemeli tahtlara oturacaklar ve kendilerine sarhoş etmeyen içecekler ile istedikleri güzel yiyecekler ikram edilecektir. Etraflarında daima emirlerine amade uşaklar olacaktır ve cennette rahatsızlık verici ya da üzücü bir söz ve hadise ile asla karşılaşmayacaklardır.[644] Cennetin me'vâ, firdevs, na'îm ve ḫuld-i berrîn gibi farklı isimleri ve bölümleri vardır.

Şeyḫ Âẕerî, bir kasidesinde cennetin vasıfları üzerinde durmuştur. Şaire göre cennet, dünyadakiyle karşılaştırılamayacak nimetlerin olduğu bir saadet ve yücelik makamıdır. Orada hiçbir hastalık ve felaket yoktur. Zamanın dahi dünyadakinden farklı aktığı cennette ömrün geçip gitmesi ve ölüm de söz konusu değildir. Esasen Âẕerî böyle sonsuz ve mutlu bir yaşam için çalışmak varken değersiz ve geçici dünyaya öncelik vermenin anlamsızlığını ifade etmektedir:

چرا به نعمت دنیای دون شدی غره — برآ به عالم کبری که بنگری آلا

به آسمان حقایق به شهرهای حیات — به عالمی که نه موت است اندرو نه فنا

از باد مهر و محبت مدار فضل و کمال — جهان لطف و کرامت مقام صدر و صفا

درو نه خشم و عداوت درو نه کبر و حسد — درو نه آبله و زلزله نه قحط و وبا

هزار سال گذشته هزار آینده — در آن جهان است به مقدار ساعتی اینجا

دو روزه شهوت دنیا مگر ز یادت برد — نعیم روضه ی فردوس و جنة المأوا

(Dîvân, s. 35:35-40)

Alçak dünya nimetiyle neden gururlandın?

[644] Bk. Vâkıa 15-25.

Ululuk âlemine gel de (gerçek) nimetleri gör,
Hakikatler feleğine, hayat şehrine,
Ne ölüm ne fanilik olan âleme,
Şefkat ve sevgi rüzgârının estiği fazilet ve kemal muhiti,
Lütuf ve kerem alemi, yücelik ve saffet yeri,
Orda ne öfke ve düşmanlık ne kibir ve haset,
Orda ne çiçek hastalığı ne deprem ne kuraklık ne veba,
Gelecek bin yıl ve geçmiş bin yıl,
O âlemde buradaki bir saat ölçüsündedir,
İki günlük dünyanın arzusu yoksa unutturdu mu sana,
Firdevs bağının nimetlerini, me'vâ cennetini?

Sonraki beyitte ise şair cennete vasıl olmanın yolunu açlık ve susuzluk diye ifade ettiği dünyevi isteklerden sıyrılmak şeklinde tarif etmiştir:

از تشنگی بگریز و بجه ز گرسنگی　　به عالمی که نه سرما خوری و نه گرما

(Dîvân, s. 35:41)

Susuzluktan kaçıp kurtul ve açlığın üzerinden
Ne üşüyeceğin ne yanacağın âleme sıçra

Âẕerî'nin aynı kasidede dile getirdiği üzere kişinin cenneti elde etmesi Hz. Muhammed'in gösterdiği yolda ilerlemek ile mümkündür:

گرت هواست که یابی بدان جهان راهی　　مرو برون ز ره پیشوای هر دو سرا
رفیق کعبه ی توفیق و هادی تحقیق　　مسافر شب معراج و صاحب اسرا

(Dîvân, s. 35:45-46)

Eğer sende o dünyaya bir yol bulma isteği varsa,
Her iki âlemin öncüsünün yolundan çıkma,
Tevfik Kâbesinin samimi dostu ve hakikatlere hidayet eden,
Miraç Gecesi'nin yolcusu ve İsrâ'nın sahibidir,

Şeyḫ Âẕerî'nin divanında insanın cennete gitmesi için dile getirdiği şartlardan birisi de Hz. Ali'ye ve İmamlara bağlılıktır (bk. Hz. Ali) (bk. Genel Olarak Şiî İmamları).

Tasavvuf edebiyatında sıkça işlenen bir tema cennete gitme ve oradaki mutluluk ve nimetlere kavuşma arzusunun sıradan insanlar için geçerli bir güdü olduğudur. Sülûk ehli ise Allah'a kavuşmaktan başka bir amaç peşinde değildir ve cennet vaadi onları

çok alakadar etmemektedir. Şeyḫ Âẕerî'nin bazı beyitlerinde de buna benzer bir anlam çıkmaktadır:

گر به قدرِ همتِ عشاقِ خود سازی مقام برتر از جنت بباید ساخت مأوای دگر

(Dîvân, s. 48:5)

Eğer âşıklarının himmetine münasip bir makam yapacaksan,

Lazımdır cennetten daha yüksek bir melce yapman,

با خریداران بها کن باغ جنت را که هست مفلسانت را درین بازار سودای دگر

(Dîvân, s. 48:8)

Müşteriler için fiyatlandır cennet bahçesini çünkü,

Müflisler için bu pazarda başka bir alışveriş vardır,

Şair aynı manayı âşık ve maşuk sembollerini kullanarak da ifade etmiştir:

نعیم باغ بهشت ار به عاشقی بخشند به جز نظاره ی آن ماه رو نمی خواهد

(Dîvân, s. 127:1527)

Cennet bahçesinin nimetlerini verseler bir aşığa,

O ay yüzlüyü temaşa etmekten başka şey istemez,

نه جنت جویم و نه حور و نه انهار می خواهم به تو ارزانی ای زاهد همه من یار می خواهم

(Dîvân, s. 152:2177)

Ne cennet ararım, ne huri, ne de (şarap) nehirleri isterim,

Hepsi senin için kıymetlidir, ey zahit! Ben yarimi isterim,

Şeyḫ Âẕerî'nin maşuk ile cennet arasında kurduğu bir başka bağlantı maşuğun sokağını cennete benzetmesidir (bk. Sokak). Aşağıdaki beyitte ise sevgilinin sokağı sırat köprüsüne, yüzü ise cennete benzetilmiştir:

هر کو ز خاکِ کوی تو آمد به روی تو بگذشت از صراط و به باغِ جنان رسید

(Dîvân, s. 132:1668)

Senin sokağının toprağından geçip yüzüne ulaşan herkes,

Sırattan geçmiş ve cennet bahçesine ulaşmıştır,

Şair bir gazelinde de maşuğun cennet sıfatlı ve huri ırkından olduğunu söylemiştir (bk. Huri).

İki farklı gazelinde Şeyḫ Âẕerî âşıkların acısının büyüklüğünü anlatmak için cennet mefhumundan yararlanmıştır. Özlem içindeki âşıklar o kadar büyük bir kederle ah çekmektedirler ki ebedi nimetlerin mekânı cennet bahçeleri bile bu kederin etkisiyle kuruyup gitmektedir:

بریزد باغ جنت برگ خود از آهِ مشتاقان چو اوراق چمن کامروز از باد خزان ریزد

(Dîvân, s. 107:993)

Âşıkların Âh'ından cennet bahçesi yapraklarını döker,

Tıpkı bugün hazan rüzgârıyla bağda yaprakların dökülmesi gibi,

به جنت ار گذرد دود آه مشتاقان بهار و روضه همه سر به سر فرو ریزد

(Dîvân, s. 107:999)

Âşıkların Âh'ının dumanı eğer ulaşırsa cennete,

Ne bahar kalır ne bahçe, dağılır gider hepsi birlikte

1.1.8.8.1. Firdevs (فردوس)

Kur'an'da cennet için kullanılan isimlerden birisidir. Şeyḫ Âẕerî, Firdevs kelimesini zikrettiği beyitlerinde gönül ehli olan Allah âşıklarının asıl özleminin Firdevs cenneti ve oradaki nimetler olmadığını belirtmiş ve kendisini de dâhil ettiği bu zümrenin sadece Allah'a ulaşma arzusuyla yola çıkmış olduğunu ima etmiştir:

ما به باغ جنت الفردوس در ناریم سر هست از این حضرت گدایان را تمنای دگر

(Dîvân, s. 48:6)

Biz firdevs bahçesinde başımızı kaldıramayız,

Bu hazretten dilencilerinin bir başka temennisi var,

زاهدان نعمت فردوس غنیمت شمرند زانکه مقصود من از باغ جنان بیرون است

(Dîvân, s. 84:373)

Zahitler firdevs nimetini ganimet sayar,

Oysa benim isteğim cennet bahçelerinin ötesidir,

مشو به جنت فردوس آذری قانع که پیشِ همتِ عشاق مختصر جاییست

(Dîvân, s. 86:413)

Firdevs cenneti ile yetinme, ey Âẕerî!

Çünkü âşıkların himmeti nazarında naçiz bir makamdır,

مرا فردا به جز فردوس ماوای دگر باید و گر سوزی به غیر از دوزخم جای دگر باید

به زیب و زینت فردوس حوران را چه آرایی عروسی را که بهر ماست ارای دگر باید

(Dîvân, s. 130:1620-1621)

Bana yarın firdevsten başka bir melce gerek,

Ve yakacaksan da cehennemden başka bir yer gerek,

Firdevs süsleri ile ne diye donatırsın hurileri?

Bizim alacağımız geline başka bir süs lazım,

به جنتی که نباشد رخ تو نشناسند نعیم جنت فردوس از عذاب الیم

(Dîvân, s. 157:2312)

Senin yüzünün olmadığı cennette

Firdevs cennetinin nimetleri elim azaptan ayırt edilmez

1.1.8.8.2. Ḫuld-i Berrîn (خلد برین)

Huld, ahiret hayatındaki ölümsüzlük anlamında Kur'an'da geçen bir tabirdir. Berrîn ise Farsça bir sözcüktür ve "en üst" demektir. Ḫuld-i berrîn cennetin en üst seviyesi demektir ve klasik şiirde kullanılan bir mazmundur. Şeyḫ Âẕerî, bir gazelinde ḫuld-i berrîn tabirini cennetin ötesinde olan en yüksek manavi mertebe ve vuslat anlamlarında kullanmıştır:

زاهد از روضه برین باش که حوری جویی که مرا هم چمن خلد برین می بایست

(Dîvân, s. 88:476)

Ey Zahit! Sen cennet bahçesinde huri arayabilirsin

Bana da gereken ḫuld-i berrîn çimenliğidir

Bir başka beytinde ise dünyada acı çeken âşıkların kederlerinin ḫuld-i berrînde dahi bitmeyeceğini ve hala vuslat hasreti çekeceklerini söylemiştir:

نه تنها بر سگ کوی تو عاشق میبرد حسرت که در خلد برین روحانیان حسرت برین دارند

(Dîvân, s. 117:1264)

Senin sokağının köpeğini yalnızca âşık özlemez,

Ruhaniler de ḫuld-i berrînde buna hasret kalırlar,

Yine maşuk olmadan cennetin beyhude olduğunu söylediği bir başka beytinde şair, ḫuld-i berrîn yerine behişt-i berrîn tabirini tercih etmiştir:

جویی بهشت برین بی جمال یار نیرزد مقدمان که مقیم اند در بهشت برین

(Dîvân, s. 113:1153)

Behişt-i berrîn mi ararsın? Yarin güzelliğin olmadan,

Kıymetsizdir behişt-i berrînde bulunan nimetler,

Şair ayrıca bir gazelinde maşuğu ḫuld-i berrînden kaçmış bir huriye benzetmiştir (bk. Peri).

1.1.8.8.3. Me'vâ (مأوا)

Sözlük anlamı melce, penahgah ve sığınaktır. Kur'an'da cennet ya da cennetin bir bölümü anlamında geçen bir kelimedir. Necm suresi 14. ve 15. ayetlere göre me'vâ cenneti Sidretü'l-Müntehâ'nın yanındadır. Şeyḫ Âẕerî, bir kasidesinde me'vâ cennetinin Nûr-i Muhammedî'nin parçalarından yaratıldığını söylemiştir:

بیافرید نخست از دو قسم لوح و قلم از قسمت سیوم آنگاه جنت المأوا

(Dîvân, s. 30:28)

Önce iki kısmından Levh-i Mahfûz ile kalemi yarattı,

Sonra üçüncü kısımdan ise me'vâ cennetini,

Şaire göre şeytanla dostluk insanı cehenneme, akılla hareket etmek ise me'vâ cennetine götürür (bk. Cehennem). Ancak Şeyḫ Âẕerî gibi tasavvuf ehli kişiler için nihai hedef me'vâ ya da başka bir cennet değildir. Zahitler cenneti ümit ederken mana ehli onun da ötesinde bir cennet sayılabilecek vuslatı istemektedir. Âẕerî'nin me'vâ kelimesini hem cennet hem de melce anlamında kullandığı beytinden çıkan anlam budur:

چنین به جنت مأوی فرو میا زاهد ورای جنت مأوی هنوز مأواییست

(Dîvân, s. 86:412)

Böyle gelip me'vâ cennetinde kalakalma zahit,

Me'vâ cennetinin ötesinde daha bir melce daha vardır,

1.1.8.8.4. Na'îm (نعیم)

Bolluk ve huzur içinde yaşamak, bahtiyarlık ve mutluluk anlamındaki bu kelime, cennetin Kur'an'da geçen isimlerinden birisidir. Şeyḫ Âẕerî, tasavvufî muhtevalı bir gazelinde na'îm kelimesini hem kelime anlamında hem de cennet anlamında kullanımıştır:

جایی که نعیم وصل یاراست چه جای بهشت یا نعیم است

(Dîvân, s. 83:345)

Sevgiliye kavuşma bahtiyarlığının (na'îm) olduğu yerde,

Cennete ya da na'îme ne gerek var?

1.1.8.9. Cin (جن)

İslam inancına göre cinler duyularla idrak edilemeyen ama akıl ve irade sahibi, Allah'ın emirlerine uymakla mesul varlıklardır.[645] Cinler de mümin ya da kafir olabilir. Hz. Muhammed hem insanlara hem cinlere gönderilmiş bir peygamberdir. Kur'an'da tek başına cin kelimesinin geçtiği ayetler de çok olmakla beraber birçok yerde cinler ve insanlar mesuliyet sahibi tüm varlıkları ifade edecek şekilde birlikte zikredilmiştir. Şeyḫ Âẕerî de divanında cin ve insan kavramlarını yanyana kullanmıştır. Örneğin Mehdî için "cinlerin ve insanların imamı" demiştir (bk. Hz. Süleyman, Mehdî). Allah'ın yarattığı kâinat okulunda cinlerin ve insanların sadece bir varak okuyabilecek güçte olduklarını dile getirmiştir (bk. Okul). Tasavvufî manaları olan bir gazelinde ise maşuğun büyüklük ve haşmetinin insan ve cinin idrakinin ötesinde olduğunu söylemiştir (bk. Maşuk).

Şeyḫ Âẕerî Divanı'nda cin sözcüğü tek bir yerde insanlardan bağımsız olarak zikredilmiştir. Gündoğumunu tasvir ettiği bir kasidesinde şair, geceyi bozguna uğrayan cin ordusuna benzetmiştir:

[645] M. Süreyya Şahin, "Cin" ***DİA***, VIII. Cilt, 1993, s. 5.

فراز تخت افق خیمه زد چو خسرو چرخ گریخت لشکر جن از مظله ی تهویل

(Dîvân, s. 55:12)

Ufuk tahtının zirvesine çadır kurunca feleğin sultanı güneş,

Cin ordusu korkudan çadırını terk edip kaçtı,

Cân ise cin ırkı ya da cinlerin atası anlamında kullanılan bir kelimedir. Şeyḫ Âẕerî'nin aşağıdaki beytinde ise Cân oğlu Cân biçiminde geçmiştir:

در جهان صیت کمال احمدی و آل او بیشتر از داروگیر جان بن جان آمده

(Dîvân, s. 66:54)

Dünyada Ahmed'in ve onun Âl'inin kemalinin şöhreti,

Cân oğlu Cân'ın savaş (efsanelerinden) daha çok yayılmıştır,

1.1.8.10. Deccal (دجال)

Deccal ahir zamanda zuhur edeceğine ve insanları yoldan saptıracağına inanılan bir müşriktir. Deccal'in gelişi kıyamet alametlerindendir.[646] Deccal sonunda Hz. İsa ya da Mehdî tarafından yenilgiye uğratılacaktır. Şeyḫ Âẕerî, bir beytinde Deccal'i cehaletin ve Hakk'tan uzaklaşmanın sembolü olarak sunmuştur:

برای جلوه ی جهل خود از پی دجال روا مدار که دور افتی از جناب جلیل

(Dîvân, s. 56:22)

Cehaletini sergileyerek Deccal'in peşinden gitmeyi,

Reva görme kendine Celil olan Cenabıhak'tan uzak düşmeyi,

Bir başka beytinde ise şair avamın sohbetini Deccal'in davetine benzetmiş ve kişinin İsa'nın orucu gibi olan inzivayı seçmesini öğütlemiştir (bk. Hz. İsa).

1.1.8.11. Dârülharp (دار الحرب)

Dârülharp, klasik İslam hukuku kaynaklarında yer alan bir fıkıh terimidir. Müslüman olmayan hükümdarların idaresi altında bulunan ve küfrün hâkim olduğu ülkeleri belirtir. Dârülharp, Müslümanlar tarafında fethedilip İslam hükümlerine tabi olursa Dârülislâm hâline gelir.[647]

---

[646] Ahmet Talât Onay, ***Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar***, hzl. Cemâl Kurnaz, Türk Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1992, s. 117.

[647] Ahmet Özel, "Dârülharp" ***DİA***, VIII. Cilt, 1993, s. 536.

Şeyḫ Âẕerî, bir kasidesinde maddi dünyayı dârülharba teşbih etmiştir. Şaire göre insanoğlunu fiiller, isimler ve sıfatlardan teşekkül etmiş bir orduyla dünya darülharbını fethetmeye gelmiştir (bk. Amel).

1.1.8.12. Dua (دعا)

Dua, kulun Allah'tan niyaz ve dileklerini dile getirmesidir. Şeyḫ Âẕerî, duaların kabul olacağını divanında defalarca söylemiş ve dua edenlere ümitsizliğe kapılmamayı öğütlemiştir:

مشو از سابقه نومید و مکش پای اومید که به دامان کرم دست دعا نزدیک است

اگرت تیر دعا دیرتر افتد به هدف مضطرب حال مشو دفع بلا نزدیک است

(Dîvân, s. 82:304-305)

Geçmişten ümitsizliğe kapılıp ümidin ayağını toplama,
Çünkü dua eli kerem eteğine yakındır,
Eğer dua okun hedefin uzağına düşerse,
Kederlenme çünkü belaların defi yakındır,

Yine duayı oka benzettiği bir beytinde şair, hususen mazlum insanların yaptığı duanın birçok şeyi değiştirebileceğini ifade etmiştir:

از سینه های ریش بیندیش زانکه چرخ بسیار گشت و تیر دعا را سپر نیافت

(Dîvân, s. 91:563)

Yaralı yürekleri düşün çünkü feleğin çarkı,
Çokça döndü de dua okuna kalkan bulamadı,

Âẕerî'ye göre en etkili dualardan birisi mürşidin duasıdır. Tarikat pirini "pîr-i muġân" (muğların piri) diye andığı bir gazelinde bu hususu dile getirmiştir:

گر شبی پیر مغان دست دعا بگشاید صد در از غیب خدا بر رخ ما بگشاید

(Dîvân, s. 131:1635)

Eğer bir gece pîr-i muġân dua elini açarsa,
Gayb âleminden yüzümüze yüz kapı açılır,

Şairin sâkî ve meyhane sözcüklerini tasavvufî anlamlarda kullandığı aşikâr olan aşağıdaki beyitte de insanlar dua etmeye teşvik edilmektedir:

ساقی در میخانه به رحمت بگشاد است ای دُرد کشان دست مناجات برآرید

(Dîvân, s. 132:1653)

Sâkî meyhanenin kapısını rahmet ile açmış,

Ey şarap içenler münacat elini kaldırın,

Bir gazelinin son beytinde ise şair, kendisinin kabul edilen bir duasından bahsetmiştir:

روز وصال را به دعا خواست آذری منت خدای را که دعا مستجاب شد

(Dîvân, s. 110:1056)

Visal gününü istedi duasında Âẕerî,

Hamd olsun Allah'a ki dua makbul oldu,

Bir hadise göre yağmur sırasında yapılan dualar Allah tarafından cevapsız bırakılmayacaktır. Şeyḫ Âẕerî, bir gazelinde hem bu hadise telmihte bulunmuş hem de aşığın gözyaşlarının şiddetini ifade etmiştir:

دلا در گریه در خواه آن بلا را دعا هنگام باران مستجاب است

(Dîvân, s. 79:235)

Ey yürek! Ağlarken dile o belayı,

Yağmurda yapılan dua makbuldür,

Şaire göre fayda sağlamayan dualar da vardır. Mesela, zahidin duaları onu maşuğun oklarından kurtaramamıştır:

زاهد نبرد ز تیر او جان گر صد سپر از دعا بسازد

(Dîvân, s. 105:942)

Zahit kurtaramaz canını onun okundan,

Yüz dua kalkanı yapmış olsa bile,

1.1.8.12.1. Kadeh Duası (دعای قدح)

Kadeh duası Türk divan edebiyatında sıkça geçen bir mazmundur. Kadehin rindi, duanın ise zahidi çağrıştırması kadeh duasını tevriye sanatı için elverişli bir mefhum yapmıştır. Duanın menşeine dair güvenilirliği şüpheli olan rivayetlere göre Hz. Muhammed Miraç'tayken havada asılı duran yeşil bir kadeh ve kadehin üzerinde yeşil hatla yazılmış bir dua görür. Daha sonra Allahü Teâlâ tarafından Peygamber'e bu duanın hikmetleri anlatılır.[648] Ahmet Talât Onay'a göre kadeh duası, dua

[648] Suat Donuk, "Şerh-i Du'â-yı Kadeh ve Kadeh Duası Mazmunu", ***Turkish Studies***, Sayı 7/4, 2012, s. 1608-1610.

mecmualarında mevcuttur ve eski devirlerde içine bu duanın metni yazılmış tastan hastaya su içirme şeklinde bir tedavi biçimi tatbik edilmiştir.[649]

Şeyḫ Âẕerî de kadeh duasını bir beytinde zahit ile rindlerin tezatını anlatmak için zikretmiştir:

ذوق می از دعای قدح زاهدا مجوی　　کین ذوق بهر دُرد کشان آفریده اند

(Dîvân, s. 114:1179)

Ey Zahit! Bade tadını kadeh duasında arama,

Çünkü bu tat şarap içen (rindler) için yaratılmıştır,

1.1.8.12.2. Nâdı Ali Duası (ناد علی)

Şeyḫ Âẕerî bir beytinde "Nâdı Ali" olarak bilinen ve İsnâaşeriyye Şiîlerin yanında Aleviler ve Bektaşiler tarafından da önem verilen bir duaya telmihte bulunmuştur. Dua metninde zor durumdaki kişiye yardım etmesi için Hz. Ali'ye yakarılmaktadır. Şiî kaynakların naklettiği rivayetlere göre Uhud Savaşı sırasında "Nâdı Ali" duası Cebrail tarafından Resulullah'a öğretilmiş ve Peygamber bu duayı okuyunca Hz. Ali uzakta olmasına rağmen çağrıyı duyarak onun yardımına.[650] Âẕerî'nin bu duadan bahsettiği beyti şöyledir:

چون به غمی دروفتی ناد علی شفاعت آر　　چونکه بود نتیجه ی یاد علی سینجلی

(Dîvân, s. 67:000)

Bir zaman "gam" içinde olursan şefaat için "Nâdı Ali"yi oku

Çünkü Ali'yi anmanın sonucudur "seyencelî"

"Nâdı Ali" duasının Sarıkaya tarafından neşredilen metninde geçen "gammin seyencelî"[651] (keder yok olacak) ibaresine yukarıdaki beyitte yer vermek suretiyle şair, Hz. Ali'den yardım istemenin insanı dertlerinden kurtarabileceğini ifade etmiştir.

---

[649] Ahmet Talât Onay, ***Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar***, s. 229-230.

[650] Mehmet Saffet Sarıkaya, "Bektâşî-Alevîlerde Bir Dua: Nadı Ali", ***Süleyman Demirel Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi***, Sayı 5, 1998, s. 25.

[651] Mehmet Saffet Sarıkaya, "Bektâşî-Alevîlerde Bir Dua: Nadı Ali", s. 20.

1.1.8.13. Dünya (دنیا، جهان)

Dünya, menşe bakımından "en yakın" anlamına gelen ve yakın olan hayatı yani ahiret öncesindeki hayatı ifade eden Arapça bir sözcüktür. Dünya, Kur'an'da kendi başına ve "dünya hayatı" mealindeki tamlama içerisinde birçok defa zikredilmiştir. Kur'an'a göre dünyada mutluluk ahirete halel getirmediği sürece meşrudur. Ancak, ahiret hayatının dünyaya üstün olduğu ve ahiretin tercih edilmesi gerektiği çeşitli ayetlerde vurgulanmıştır. Zira dünya geçici, ahiret ise kalıcıdır. Kur'an'da yeryüzü anlamında geçen kelime ise "arz"dır. Dünya kelimesi yeryüzü anlamını sonradan kazanmıştır.[652] Şeyḫ Âẕerî de dünya sözcüğünü içinde bulunulan hayatı ifade etmek için kullanmıştır.

Şeyḫ Âẕerî dünyayı bazen sözcük olarak zikretmiş, bazen de sözcük olarak anmadan bilvasıta kavram olarak ele almıştır. Şairin dünya kavramına bakışı daima olumsuz olmuştur. Şaire göre dünya insana yaraşır bir yer olmak şöyle dursun, köpeklere ait mekân ve sadece köpeklerin arzulayacağı bir leşten ibarettir (bk. Köpek). Âẕerî, dünyanın bir hapishane, insanın ise orada mahpus olduğunu şu beyitleriyle ifade etmiştir:

گشاد چشم به صحن سراچه ی محبوس　　گرفت انس به دار الخلافه ی صغرا

درین سراچه ی سفلی گرفت اطمینان　　اسیر حرص و حسد گشت و پایمال هوا

(Dîvân, s. 35:16-17)

Mahpushane avlusunda açtı gözünü,
Hakirlik hilafetine ısındı kanı,
Bu alçaklık saraycığına güvendi,
Hırs ve hasedin esiri oldu, hevanın da tutkunu,

Şairin aşağıdaki beytine bakılırsa dünya bir hacet yeridir ve orayı mesken tutmak akıl kârı değildir:

ایا به دنیی دون رفته از پی حاجت　　طریق عقل نباشد وطن به حاجت جا

(Dîvân, s. 35:31)

Ey zelil dünyaya hacet gereği gitmiş olan!
Hacet yerini mesken yapmak aklın yolu değildir,

[652] Süleyman Uludağ, "Dünya" ***DİA***, X. Cilt, 1994, s. 22.

Âẕerî, aşağıdaki beytinde de dünyaya hiçbir değer vermediğini açıkça ifade etmiştir:

دولت دنیا ندارد اعتباری پیش ما　　سر به شاهی در نیارد همت درویش ما

(Dîvân, s. 76:146)

Dünya servetinin bizim nezdimizde bir değeri yoktur

Bizim derviş himmetimiz şahlık kisvesine girmez

Esasen dünya tamamen anlamsız bir meşgaledir:

دوران چو صفر معنی او هیچ گفته اند　　پس بهر هیچ این هم منت چرا برم

(Dîvân, s. 59:35)

Devrana tıpkı sıfır gibi, hiç dediler,

Öyleyse hiç için bir de neden minnet edeyim?

سرابی جو از این باغ آذری وار　　که دیگر عشرت دنیا سراب است

(Dîvân, s. 79:238)

Âẕerî gibi sen de serap ara bu bahçede,

Zira artık dünya sefası seraptan ibarettir,

راحت دنیا به یک محنت نیرزد آذری　　هر که ترک راحت او کرد محنت کم کشد

(Dîvân, s. 110:1076)

Dünyanın rahatlığı tek bir sıkıntıya bile değmez, ey Âẕerî!

Kim onun rahatlığını terk ederse daha az sıkıntı çeker,

Şair, dünyayı vefasız olarak da nitelemiştir:

گفتم به جهان از تو ندیدیم وفایی　　ای خواجه که دید آنچه تو گویی به جهان گفت

(Dîvân, s. 93:614)

Dünyaya dedim: Senden bir vefa görmedik,

Dedi: Beyim! Senin dünyaya dediğin o vefayı kim görmüş ki?

Şeyḫ Âẕerî'nin dünyayı benzettiği bir başka şey ise savaş alanıdır (bk. Heva). Şairin gözünde hayır ve şerrin ebedi mücadelesinde dünya dârülharp gibidir (bk. Amel).

Maşuk mefhumunu tasavvufî bağlamda ele aldığı bazı gazellerinde ise şair dünyayı maşuktan ayrılık mekânı olması bakımından kötülemiştir:

به نیم ساعت هجر آذری نمی ارزد هزار سال گرت در جهان بقا بخشند

(Dîvân, s. 120:1325)

Yarım saatlik hicrana değmez, ey Âẕerî!

Bin yıl sana dünyada beka bahşedilse,

درین سرای هوس هر چه دیدنی دیدیم ولی چه سود که محبوب در حجابی بود

(Dîvân, s. 124:1450)

Bu heves sarayında görülecek ne varsa gördük,

Ama ne fayda! Sevgili perde ardındaydı,

Şeyḫ Âẕerî, hayatın amacının ahirete hazırlanmak olduğunu unutup dünyayı amaç edinenler üzerine de beyitler söylemiştir. Şaire göre dünyayı tercih etmiş olanlar Allah'ın tevfiğinden nasibini alamamış, kurtulmaya çalışırken iyice batmış ve alışverişte kandırılmışlardır:

آن صاف دلانی که به توفیق تو ننشست بر آینه ی خاطرشان ظلمت دنیا

(Dîvân, s. 28:79)

O temiz kalpliler var ya!

Senin tevfikinle onların gönül aynalarına dünya karanlığı çökmemiştir

دل فتاده است به دنباله ی کار دنیا نشنیدی به دم مار زند دست غریق

(Dîvân, s. 142:1925)

Gönül dünya işinin peşine düşmüş,

Duymadın mı? Denize düşen yılana sarılırmış,

هر که دنیا خرید و خود را داد میخرد گلخن او به باغ ارم

(Dîvân, s. 179:109)

Dünyayı satın alıp bedel olarak kendini veren,

İrem bağı karşılığında külhan satın almıştır,

Şairin dünya sevgisine dair hissettiklerini aşağıdaki beyit de açık şekilde örneklemektedir:

چه آتش است بگفتا شریرتر زآتش بگفتم آتش حرص است و شهوت دنیا

(Dîvân, s. 37:34)

Dedi: Ateşten daha şerir olan ateş hangisidir?

Dedim: Hırs ateşi ve dünya şehvetidir,

Şeyḫ Âẕerî, bir kasidesinde aslında leş olan iki günlük dünyayı seçenleri ikaz ederek tutumlarını değiştirmezlerse mahşerde yüzlerinin sapsarı kesileceğini söylemiştir (bk. Kıyamet-Mahşer). Şairin dünya ehline bir tavsiyesi de kibri bırakmalarıdır:

تکبر کردن از درویش نیکوست که این معنی نشان ترک دنیاست

تکبرکردن از ارباب دنیا نکو نبود که آن نقصان عقباست

سرافرازا مکن برما تکبر چو ما را این تکبر کردن اولاست

(Dîvân, s. 186:31-33)

Dervişlerin kibirli davranması güzeldir,

Çünkü dünyayı terkin işaretidir bu,

Dünya erbabının kibirlenmesi ise,

Hoş olmaz çünkü ahiret inacının eksikliğindendir o,

Ey kendini beğenmiş! Kibirlenme bize,

Çünkü bu kibirlenmemiz yeğdir bize,

Âẕerî, sıkıntılardan ibaret olan maddi dünyanın ötesinde gerçek ve daha güzel bir alemin varlığına inanmaktadır.

سری ز روزن صغرا برون کن و بنگر اساس دبدبه ی ملک عالم کبرا

(Dîvân, s. 35:34)

Hakirlik deliğinden başını çıkar da bir bak,

Yücelik âleminin mülkünün gerçek görkemine,

مومنان را غیر این عالم سرای دیگر است زاهل معنی بسته ی این تنگنا پیداست کیست

(Dîvân, s. 43:39)

Müminler için bu dünyadan başka bir saray daha vardır,

Mana ehli nezdinde, bu çıkmaza kısılmış olanlar kim bellidir,

Aslen beka aleminde yaratılıp daha sonra yeryüzüne indirilmiş olan insanoğlunun dünyaya bağlanmasının sebebi ise maddi âlemi kendi geldiği yeri unutup dünyayı haşmet ve beka yurdu sanmasıdır:

چو او ز شهر بقا بود و ملکت جاوید　　گمانش بود که این خانه هست جای بقا

مقام قدس فراموش کرد و شهر حیات　　حساب حشمت جاوید بر گرفت اینجا

(Dîvân, s. 35:26-27)

O beka şehrinden ve ölümsüzlük mülkünden geldiğinden,

Bu evi de beka âlemi sandı,

Kutsiyet makamını ve hayat şehrini unutup

Ebedi haşmeti burada sandı,

Şairin insanı maneviyattan koparan dünya hastalığına bulduğu çare ise dünyayı ve onun geçici nimetlerini kati şekilde reddedip perhiz ve kanaate yönelmektir:

طلاق داده عروس سراچه ی دنیا　　پس از طلاق تلاش دگر مکن تحلیل

(Dîvân, s. 56:26)

Dünya köşkünün gelinini boşa,

Boşadıktan sonra da artık hülle için de uğraşma,

پرورده ای به نعمت دنیا خسیس وار　　اکنون تو پایبند غذای مزوری

پرهیز کن که نعمت و صحبت بسی است پیش　　دنیا زنی است بیوه و تو بیوه پروری

(Dîvân, s. 68:17-18)

Cimrice palazlanmışsın dünya nimetiyle,

Şimdi bağımlısın müzevvereye,[653]

Perhiz et çünkü önündeki nimet ve sohbet çoktur,

Dünya dul bir kadındır ve sen de dulu besliyorsun,

قناعت نوشدارویی است تن را آذری دریاب　　که بیماران دنیا را گران نعمت بسی دارد

(Dîvân, s. 101:817)

Kanaat tiryaktır bedene, ey Âẕerî! Anla artık!

Çünkü dünya hastaları için nimetin ağırlığı çoktur,

نرسد آذری به دوست کسی　　تا جهان را به زیر پا نکند

[653] Müzevvere; eski tıp kitaplarında geçen bir tabir olup hastaya has hazırlanmış etsiz perhiz yemeği demektir. Bk. Mercimek Ahmed, ***Kabusnâme***, hzl. Atilla Özkırımlı, 2. Cilt, Kervan Kitapçılık, İstanbul, 1974, s. 105.

(Dîvân, s. 121:1358)

Kimse kavuşamaz dosta ey Âẕerî!

Dünyayı ayağının altına almadıkça,

Ehl-i Beyt sevgisine büyük önem veren Şeyḫ Âẕerî, dünya sevdasından kurtulmak için de Peygamber evladına yönelmek gerektiğini dile getirmiştir. Zira onlar, dünyevi emellerle işleri olmayan şahsiyetlerdir:

جمله اهل بیت در بند سرای دیگرند آری اندر بند این محنت سرا پیداست کیست

(Dîvân, s. 43:38)

Bütün Ehl-i Beyt başka bir âleme bağlıdır,

Evet, bu mihnet yurduna bağlı olan kim bellidir,

هر کوز اهل بیت نبی عبرتی گرفت از کار و بار دهر به کلی ملول شد

(Dîvân, s. 182:10)

Nebi'nin Ehl-i Beyt'inden ibret alan herkes

Dünyanın işinden gücünden tamamen usanmıştır

1.1.8.14. Ecel (اجل)

Ecel, Allah'ın canlılar için takdir etmiş olduğu ölüm vakti demektir. Şeyḫ Âẕerî, bu tabiri ölümün çok yakın ve her an gerçekleşebilecek bir şey olduğunu hatırlatmak için kullanmıştır:

بگفت چیست پس از حق به آدمی نزدیک بگفتمش اجل آن کش همی رود ز قفا

(Dîvân, s. 37:17)

Sordu: Hakk'tan sonra insana en yakın olan nedir?

Dedim: Eceldir çünkü hemen arkasından gitmektedir,

1.1.8.15. Günah (گناه)

Farsça kusur ve suç anlamına gelen bir kelimedir. Dinî anlamda günah, Allah'ın emir ve yasaklarına ters düşen işler yapmak demektir. Şeyḫ Âẕerî'ye göre bütün günahların başı ve kaynağı şirktir (bk. Şirk). Bir gazelinde ise şair aşktan vazgeçmeyi günah saymıştır:

چو تَرکِ عشق گناه است آذری آن به که اختیار به اندیشه ثواب دهیم

(Dîvân, s. 159:2360)

Ey Âẕerî, aşkı terk etmek günah olduğuna göre

Sevap düşüncesinde olmayı tercih etmemiz iyi olur

Şeyḫ Âẕerî, bir gazelinde kendini günahkâr biri olarak göstermiştir:

گفتی که گناهت آذری چیست سر تا به قدم همه گناهیم

(Dîvân, s. 155:2243)

Dedin ki, ey Âẕerî! Günahın nedir?

Baştan aşağı her yanımız günah,

Öte yandan Âẕerî, Allah'ın sonsuz rahmetiyle günahları affedeceğini ümit etmektedir. Aşağıdaki beyit şairin bu duygusuna delildir:

گناه خلق دو عالم به جنب رحمت او چو قطره ایست ز ابری فتاده در دریا

(Dîvân, s. 38:74)

İki cihan halkının günahları onun rahmeti yanında,

Buluttan denize düşmüş bir damla gibidir,

Tasavvufî manalı bir gazelinde ise şair, maşuğun günahları temizlediğini dile getirmiştir:

به آستین کرم پاک می کنی هر دم هزار دامن آلوده از غبار گناه

(Dîvân, s. 164:2498)

Kerem yeniyle her an temizlersin,

Günah tozuyla kirlenmiş bin eteği,

1.1.8.16. Helal ve Haram (حلال، حرام)

İslam inancında Allah'ın yasakladığı şeylere haram, izin verdiklerine ise helal denir. Şeyḫ Âẕerî, bu kavramları kullandığı bir gazelinde sarhoşluk, şarap ve bezm ile kastettiklerinin manevi haller olduğunu belli etmiştir:

از دست ساقی جان خورده ام شراب حلال گمان مبر که من این مستی از حرام کنم

(Dîvân, s. 151:2157)

Can sâkîsinin elinden içtim helal şarabı,

Bu sarhoşluk bana haramdan geldi sanma,

1.1.8.17. Hicret (هجرت)

Hicretin sözlük anlamı göçtür. Bu kelime Hz. Muhammed ve Müslümanların Mekkeli müşriklerin baskısından kurtulmak için Medine'ye göç etmesi hadisesini anlatmak için kullanılan bir tabir hâline gelmiştir. Şeyḫ Âẕerî, asıl vatanı Dâru'l-Beḳâ olan insanoğlunun dünyaya inmesini Hz. Muhammed'in hicretine teşbih etmiştir:

سوی دارالملک تفصیل آمده از عین جمع چون رسول الله هجرت کرد از ام القرا

(Dîvân, s. 39:3)

Tafsîl Dârü'l-Mülk'üne geldi Ayn-i Cem'den,

Resulullah'ın Ümmü'l- Ḳurâ'dan hicret etmesi gibi,

Yukarıdaki beyitte geçen "ayn-i cem" sâlikin Allah'ı kendi benliği içinde hissetmesi anlamına gelen tasavvufî bir tabirdir. Tafsîl ise varlığın manevi alemdeki ilk halinden ayrışıp çeşitlenerek maddi kademelere inmesi anlamındadır. Ayn-i cemden tafsîle gitmek insaoğlunun manevi alemdeki makamından çıkarak maddi varlık statüsü kazanması demektir. Ümmü'l- Ḳurâ ise Mekke'dir.

1.1.8.18. Gusül Abdesti (غسل)

Bütün vücudun yıkanması şeklinde olan boy abdestidir. Şeyḫ Âẕerî bir şiirinde sülûk ehlinin zâhirî gusül abdestine ilaveten birçok manevi temizliklerinin de olduğunu ifade etmiştir:

ای که از غسل جنابت می کنی از من سوال غیر آن غسل تو ما را هفت غسل دیگر است

(Dîvân, s. 185:10)

Ey bana cenabet guslünü soran!

Senin o guslünden başka bizim yedi guslümüz daha var,

1.1.8.19. Hayır (خیر)

Hayır; Allah rızası için yapılan iyilik ve sâlih amel demektir. Şeyḫ Âẕerî'ye göre dünyada hayırlı işler ve eserler ortaya koyanlar akıl ehlinin takdiri ve teveccühüne nail olacaktır:

عمارت دل ویران دردمندان کن　　عمارت به از این نیست در جهان خراب
درین سراچه هر آنکو بنای خیر نهاد　　شد آستانه او قبله ی الوالالباب

(Dîvân, s. 77:183-184)

Dertlilerin harap olmuş gönüllerini imar et
Bundan iyi bir bayındırlık yoktur virane dünyada
Bu sarayda her kim bir hayır binası bıraktıysa
Onun eşiği akıl sahiplerinin kıblesi olmuştur

1.1.8.20. Heva (هوا)

Arapçadan Farsça ve Türkçeye intikal etmiş heva kelimesi, nefisten kaynaklanan ve insanı dinin yasakladığı davranışlara sevk eden arzu ve tutkular anlamındadır. Kur'an'da ve hadislerde heva tabiri söz konusu olumsuz anlamıyla kullanılmıştır. Furkân ve Câsiye surelerinde "hevasını ilah edinen" kişiler eleştirilmiştir.[654]

Şeyḫ Âẕerî, heva kavramının olumsuzluğunu ifade etmek içim onu bazı şahsiyetlere ve yılana benzetmiştir. Mesela, bir beytinde hevayı İmam Ali er-Rıżâ'yı zehirlediği öne sürülen halife Me'mûn'a teşhih etmiştir (bk. Mehdî). Bir başka şiirinde ise şair, hayır ve şer arasında bir savaş meydanı olarak gördüğü dünyada hevayı insanın düşmanlarından birisi olarak tanımlamış ve onu Firavun'un veziri Hâmân'a benzetmiştir:

زین طرف با تو رسول الله و عقل و روح و دل　　زان طرف دنیا و خیل نفس و شیطان و هوا
حرب شیطانی و میدان غزاي اکبر است　　پای در میدان مردی نه و چون مردان درآ
نفس فرعون و هوا هامان و شیطان چون یزید　　روح تو همچون حسین و دار دنیا کربلا

(Dîvân, s. 39:7-9)

Bu tarafta Resulullah, akıl, ruh ve yürek seninle,
Karşı tarafta ise dünya, nefsin ordusu, şeytan ve heva,
İşte Şeytan ile savaş, işte büyük cihad meydanı!
Erlik meydanına adım at, yiğitler gibi gir meydana
Nefis Firavun, heva Hâmân, şeytan ise Yezîd gibidir,
Senin ruhun ise Hüseyin'dir dünya Kerbelâ'sında,

[654] Mustafa Çağrıcı, "Hevâ" ***DİA***, XVII. Cilt, 1998, s. 274-275.

Hz. Ali'yi övdüğü bir kasidesinde ise Şeyḫ Âẕerî ona kendisini heva yılanından kutarması için yalvarmıştır. Şair, yılanın zehrini ancak Hz. Ali'nin nefesinin iyileştirebileceğini dile getirmiştir:

مرا کاندر دم مار هوا افتاده ام دریاب که جز تریاک آن دم نیست شاها داروی دردم

(Dîvân, s. 58:29)

Heva yılanının kuyruğuna düşmüş olan beni kurtar,

Zira o nefes tiryakından başka derdimin devası yoktur,

1.1.8.21. Hutbe (خطبه)

Cuma ve bayram namazlarında cemaate hitaben yapılan dinî muhtevalı konuşmaya hutbe denir. Tarihte İslam devletlerinde halifenin ya da hükümdarın adına hutbe okunması hâkimiyetin ilan edilmesi amacıyla ifa edilen bir uygulamaydı. Hutbe tabirini bu anlamıyla ele alan Şeyḫ Âẕerî bir gazelinde maşuğa şöyle seslenmiştir:

مگو که خطبه ی خوبی به نام من خوانید کدام خطبه ی خوبیست کان به نام تو نیست

(Dîvân, s. 90:521)

Benim adıma güzel bir hutbe okuyun, deme.

Senin adına okunmamış hangi hutbe güzeldir?

Maşuk güzellik sultanıdır. Âşık ise maşuğun hutbe okutup hükümdarlığını ilan ettiği gün kendi yüzünde sikke darbetmesini ummaktadır. Âşık, aşk acısından hastalanıp benzi sarardığı için yüzü altına benzetilmiştir:

گهی که خطبه ی منشور حسن بر خوانی نظر به روی من انداز و سکه بر زر زن

(Kiyâyî-Restâḫîz s. 263)

Güzellik saltanatının hutbesini okuduğunda,

Benim yüzüme bir bak ve altın üzerine sikke darp et,

Rindane konuları işlediği bir başka gazelde ise şair kendisinin rindlik mertebesine ulaşmasının ilanı için meyhanelerde hutbe okunduğunu söylemiştir:

پیش از آن روز که ما سکه ی رندی بزنیم در همه میکده ها خطبه به نام بود

(Dîvân, s. 123:1410)

Bizim rindlik sikkesini darbettiğimiz günden önce,

Bütün meyhanelerde adımıza hutbe okunmuştu,

1.1.8.22. İbadet

Bir fıkıh tabiri olarak ibadet, kulun Allah'a huşu ve boyun eğmesini temsil eden ve Allah tarafından belirlenip Peygamber tarafından gösterilen biçimde yapılması öngörülen namaz, oruç ve hac gibi vazifelerdir. Bu bölümde öncelikle genel olarak ibadet kavramının Şeyḫ Âẕerî Divanı'nda nasıl geçtiği ele alınacak, daha sonra ise divanda geçen her bir ibadet şekli üzerinde durulacaktır.

1.1.8.22.1. Genel olarak İbadet (طاعت)

Şeyḫ Âẕerî, ibadeti önemli ve gerekli bir şey olarak görmüştür. Bir beytinde insanın meleklere yaklaşmasının yolunun ibadetten geçtiğini, bunun da başlangıcının namaz ve oruç olduğunu söylemiştir (bk. Melek). Bir başka beytinde ise ibadetlerini itina göstermediği için Allah'ın tevfiğini geri çekeceğine dair bir endişesini dile getirmiştir (bk. Tevfik). Bununla beraber gerçek manevi zenginliğe ulaşmanın yolunu bir gazelinde istiğna yani dünya nimetlerine rağbet etmemek ve kanaat olarak göstermiştir.

تکیه بر طاعت نشاید سالکانِ راه را　　باد استغناست سامانی نباشد کاه را
هست کالای گدای سر به سر طاعات ما　　حاجتی نبود به کالای گدای شاه را

(Dîvân, s. 75:123-124)

Tarikat yolunun saliklerine yakışmaz ibadete yaslanmak,
Zenginlik istiğnadan olmadır, olmaz samanla,
Bizim ibadetimiz baştan başa dilenci parasıdır,
Dilencinin pılı pırtısına bir ihtiyacı yoktur şahın,

Yukarıdaki beyitlerle başlayan gazelin son beytinde ise şair, istiğna sahibi olanların bir "âh"ının birçok zikir ve ibadetten daha üstün olabileceğini ima etmiştir (bk. Zikir).

1.1.8.22.2. Namaz (صلات، نماز)

Şeyḫ Âẕerî, tasavvufî anlamlı iki gazelinde namazda dönülecek kıblenin maşuk olduğunu söylemiştir:

همچو کعبه همه تن رویی ازان رو شب و روز　　همه اطراف جهان سوی تو آرند صلات

(Dîvân, s. 78:210)

Herkesin kâbesi gibi gece gündüz dolandığın için,

Dünyanın her tarafındankiler sana doğru namaz kılıyor,

گر در نماز قبله جز ابروی او بود بیزار می شوم ز رکوع و سجود خویش

(Dîvân, s. 140:1877)

Namazda kıble onun kaşı dışında bir şey olursa,

Kerhederim kendi secdemden ve rükûmdan,

Şair, aşağıdaki beytinde de maşuğun yüzüne doğru secde ettiğini ima etmiştir:

چون برای شکر نعمت سجده واجب می شود پیش روی تو خدا را واجب آمد سجده ها

(Dîvân, s. 71:3-5)

Nimete şükür için secde vacip olduğundan

Senin yüzün önünde Allah'a secdeler etmek vacip oldu

Cemaat namazlarından hemen önce namazın başlamak üzere olduğunu haber vermek için okunan iç ezana kamet denir. Arapça bir sözcük olan kamet aynı zamanda endam anlamındadır. Şeyḫ Âẕerî, iki beytinde kamet kelimesinin farklı anlamlarından yararlanarak tevriye sanatı yapmıştır:

اگر مؤذن دین آن درخت ناز آید ز قامتش به چمن سرو در نماز آید

(Dîvân, s. 78:210)

Eğer o naz ağacı din müezzini olursa,

Kametinden çimenlikte servi namaza durur,

ای سرو ز قامت تو مایل به نماز میلی سوی باغ کن ای سرو به ناز

(Dîvân, s. 128:1566)

Ey kametiyle serviyi namaza durduran,

Bahçeye doğru nazla yürü ey servi!

Bir gazelinde ise Âẕerî, camide namaz kıldırmakla görevli imamın maşuğun gözü ve kaşını görürse namazı bırakıp kaçacağını söylemiştir (bk. İmam).

1.1.8.22.3. Zekât (زکات)

Şeyḫ Âẕerî, bir beytinde güzellik bakımından zengin olan maşuğun zekat vermesi gerektiğini söylemiştir:

بده از لعل زکاتی و دل ما دریاب زانکه بر محتشمان فرض بود حج و زکات

(Dîvân, s. 78:207)

Lal (dudaktan) zekât ver ve kalbimizi kazan,

Zira ululara farzdır hac ve zekât,

1.1.8.22.4. Hac (حج)

Şeyḫ Âẕerî, Allahü Teâlâ'yı övdüğü bir kasidesinde Kâbe'yi tavaf eden hacıların içinde bulundukları manevi coşku sebebiyle zamanın akışının, gece ve gündüzün değişiminin farkına bile varmadıklarını ifade etmiştir:

با طوف کنان حرمت کیست شب و روز در حکم دو چاووش سپیدی و سیاهی

(Dîvân, s. 67:6)

Haremini tavaf edenler nezdinde gece ve gündüz kim ki?

Biri siyah biri beyaz iki çavuş sayılırlar belki,

Bir başka şiirinde ise Âẕerî, hac ibadetinin sadece mali olanakları bulunanlara farz kılınması üzerinde durmuştur:

طواف کعبه که آن واجب است بر همه کس به شرع از فقرا کرده اند آن تخفیف

خدای سیصد و شصت بار در شبانروزی دهد به کعبه ی دل های مؤمنان تشریف

زیارت از طرف اغنیا است در اسلام خدا نکرد بدان اهل فقر را تکلیف

(Dîvân, s. 191:148-150)

Kâbe'yi tavaf vaciptir herkese,

Şeriatta bu konuda indirim yapılmıştır fakirlere,

Gece gündüz boyunca üç yüz altmış defa Allah,

Müminlerin gönül kâbesine eder teşrif,

(Kâbe'yi) ziyaret zenginler tarafından yapılır İslam'da,

Fakirlere onu vazife kılmamıştır Allah,

Âẕerî'ye göre hac için gidilecek tek yer Kâbe değildir. Meşhed'de medfun olan sekizinci İmam Ali er-Rıżâ'ya büyük önem veren şair, bir kasidesinde İmam'ın türbesini ziyaret etmenin de hac sayılabileceğini iddia etmiştir (bk. Ali er-Rıżâ).

Maşuğun bulunduğu mekâna gitmek de bir nevi hacdır. Bu yüzden âşıklar omuzlarında ihram, lebbeyk çeken hacılar gibi onun dergahına yönelmektedir:

حاجیان حرم عشق تو لبیک زنان　　در وفای تو کفن بر کنف و رو به وفات

(Dîvân, s. 78:212)

Senin aşk dergahının hacıları lebbeyk çekmekte,

Sana bağlılıklarından omuzlarında kefen, yüzleri ölüme dönük,

Maşuğun evi Kâbe sayıldığı için onun bulunduğu sokak da Hicaz'a benzetilmiştir:

به حقیقت سر کوی تو حجاز آمد و ما　　حاجیانیم همه سوی حجاز آمده ایم

(Dîvân, s. 154:2216)

Gerçekten senin sokağının başı Hicaz oldu ve biz,

Hacılar olarak hepimiz Hicaz'a gelmişiz,

1.1.8.23. İkâb (عقاب)

Allah'ın emir ve yasaklarını çiğneyenlerin çekeceği ceza anlamında bir tabirdir. Şeyḫ Âẕerî'ye göre varlıklar âlemi yani dünya aslında bir ikâb yeridir. Şair, bu dünyaya gönderilmiş olduğu için yakınmaktadır:

اسفل السافلین موجودات　　اندرو صدهزار گونه عقاب

تا چه کردم در اول فطرت　　که شدم مستحق بند و عقاب

(Dîvân, s. 177:4-5)

Varlıkların mekânı "aşağıların aşağısı"[655]

İçinde vardır yüz bin çeşit ikâb,

Yaradılışın başında ne yaptım da,

Müstehak oldun esaret ve ikâba,

[655] Bk. Tîn 5.

1.1.8.24. İktidâ (اقتدا)

İktidâ, namazda imama uymak demektir. Şeyḫ Âẕerî, bu tabiri Şiî İmamlarının imametini kabul etme anlamında kullanmıştır. Söz konusu anlamın görüldüğü beyitler şöyledir:

ای که گفتی مرتضا را شاه مردان گفته اند یا مکن دعوی مردی یا بدو کن اقتدا

(Dîvân, s. 33:78)

Ey Murtazâ'ya erlerin şahı derler, diyen,
Ya mertlikten dem vurma ya da ona iktidâ et.

به هرکدام کنی اقتدا بیابی راه به قول صاحب لولاک و سالک اوحا
پس اقتدای من از جمله اولیا به علیست که اوست بر همه خلق و موالیان مولا

(Dîvân, s. 36:64-65)

Hangisine iktidâ edersen et sonunda bir yol bulursun,
"Sen olmasaydın"ın[656] *sahibinin, "vahyetti"nin*[657] *sâlikinin sözüne göre,*
Benim iktidâm ise tüm evliyalar içinde Ali'yedir,
Çünkü odur bütün halkın ve serdarların mevlâsı,

1.1.8.25. İmam (امام)

İmam kelimesi Şeyḫ Âẕerî Divanı'nda neredeyse her zaman Şiî İmamlarını ifade etmek için kullanılmıştır. Sadece tek bir beyitte şair, namazda cemaatin uyduğu imamdan bahsetmiştir:

امام شهر اگر بیند خیال چشم و ابرویت نماز خویشتن بگذارد از محراب بگریزد

(Dîvân, s. 107:987)

Şehrin imamı gözünün ve kaşının hayalini görse,
Namazı bırakır, mihraptan kaçar,

[656] Kutsî hadis: "Sen olmasaydın kâinatı yaratmazdım" bk. Mehmet Demirci, "Hakîkat-i Muhammediyye" ***DİA***, XV. Cilt, 1997, s. 180. Levlâke hadisi olarak bilinen bu hadis, el-Ḳârî'ye göre mevzûdur. Bk. Ali el-Ḳârî el-Herevî, ***el-Maşnû' ...*** , s. 150.
[657] Bk. Necm 10.

1.1.8.26. İman ve Küfür (دین, ایمان, اسلام, کفر)

İman, sözlük anlamıyla inanmak ve tasdik etmek demektir. Dinî bir tabir olarak ise Allah tarafından indirilen ve peygamber tarafından tebliğ edilen dine inanmak anlamındadır. İmanın zıddı ise küfürdür. Küfür kelimesi esasen örtmek demektir. Peygamberin tebliğ ettiklerini reddetmek anlamında kullanılır. Şeyḫ Âẕerî Divanı'nda da iman ve küfür birbirine zıt iki kavram olarak geçer. Ayrıca, divanda küfrün zıddı ve imanla müteradif olarak İslam ve din sözcükleri de kullanılmıştır.

Şeyḫ Âẕerî'nin iman ve küfür mefhumlarından en çok yararlandığı konulardan birisi aşığın maşuktan şikayetlerini anlatmaktır. Âẕerî, birçok gazelinde maşuğu kafir olarak nitelemiş ve dini, imanı ve İslam'ı yıkıma uğrattığı söylemiştir. Maşuğun küfür sembolü olan uzvu ise çoğunlukla göz veya zülüftür:

هرجا که کند غارت جان آذری آن چشم صد رخنه کند کفر در اسلام من آنجا

(Dîvân, s. 71:15)

Ey Âẕerî! Gözün canı yağmaladığı her yerde,
Küfür benim İslam'ımda yüz delik açar,

گرفتی صید دل ها را و بستی در کمند زلف تعالی الله چه کفر است اینکه دل را پای بست آورد

(Dîvân, s. 103:873)

Yürekleri avladın ve zülüf kemendiyle bağladın,
Yüce Allah'ım yüreği prangaya vuran bu nasıl bir küfürdür?

نقطه خال سیه بر گوشه ی ابروی او نقطه ی کفر است کان بر گوشه ی محراب زد

(Dîvân, s. 105:948)

Onun kaşının köşesindeki siyah ben noktası,
Mihrabın köşesindeki küfür noktasıdır,

دین ایشان بی وفایی مذهب ایشان ستم گه به وعده مؤمن و گاهی به غمزه کافرند

(Dîvân, s. 118:1285)

Onların dini vefasızlık, mezhepleri ise zulümdür,
Bazen vaat verirken mümin, bazen de gamzeleriyle kafirdirler,

تُرکِ کافر کیش من چون غارت صد دین تلخ گوید آنگه ی وز دیده لب شیرین کند

(Dîvân, s. 121:1359)

Benim kâfir huylu Türk sevgilim yüz din yağmalayınca,

Acı konuşur ve tatlı dudağını gözden alıkoyar,

اگر صبا سر زلف تو را گشاد دهد هزار دلشده ایمان خود به باد دهد

(Dîvân, s. 127:1530)

Eğer saba yeli senin zülüfünün ucunu açarsa,

Binlerce âşık imanını yele verir

بر سِحرِ چشمش بگذر و صد فتنه را بیدار کن در کفر زلفش پیچ و صد اسلام را نابود بین

(Dîvân, s. 162:2445)

Gözünün sihrine kapıl da yüz fitneyi uyandır,

Zülfünün küfrünü bük de yüz İslam'ı yok olmuş gör,

Şair, bazı beyitlerinde ise maşukta iman ve küfrün bir arada bulunduğunu söylemiştir. Siyah zülüf küfrün, maşuğun aydınlık yüzü ise imanın sembolüdür:

آن که شب روشنی از روی چو ماهش گیرد کفر ظلمت ز سر زلف سیاهش گیرد

(Dîvân, s. 104:913)

Gece aydınlığını onun ay gibi yüzünden alır

Küfür karanlığını onun siyah zülfünden alır

زلف سیه را با رخت هم دوست می دارم نتوان به یک دل داشتن این کفر با ایمان به هم

(Dîvân, s. 152:2185)

Siyah zülfünü yüzünle birlikte seviyorum

Bu küfür ile imanı bir kalpte barındırmak mümkün değil

Şeyḫ Âẕerî bazı beyitlerinde küfür ve imanı birbirinin içinde gizli ve birbirinden ayırt edilmesi zor iki unsur olarak ele almıştır. Şair, tevhid hakikatinin gece parlayan ay gibi küfrün karanlığında parladığını söylemiştir (bk. Tevhid) Peygamberlerden bahsettiği bir kasidesinde ise "içinde mucize tutan küfrün kamilleri" dizesine yer

vermiştir (bk. Genel Olarak Peygamber, Resul ve Nebi). Bir beytinde ise kendi benliğinde bile iman ile küfür arasında bir mücadelenin olduğunu dile getirmiştir:

نه در روز وصال است آذری نه در شب هجران مبادا کفر و ایمان نور و ظلمت تا به کی باشد

(Dîvân, s. 109:1046)

Ne kavuşma günündedir Âẕerî, ne hicran gecesinde,

Küfür de olmasın iman da; aydınlık ve karanlık ne zamana kadar sürecek?

Bir başka gazelinde ise şair, susmak imanın vasıflarından ise kendisinin küfrü tercih edeceğini dile getirmiştir (bk. Dil).

Şeyḫ Âẕerî, tasavvufî bir vahdet anlayışına sahiptir ve esasen küfür ve imanın dahi Allah'tan geldiğine ve Allah'ın vahdetinin hakikati yanında tüm yaratılmış nesne ve kavramlar gibi küfür ve imanın da aslında var olmadığına inanmaktadır. Musa ve Harun'u imanın, Firavun ve Hâmân'ı ise küfrün sembolü olarak kullandığı bir beytinde şairin bu bakış açısı görülmektedir:

هرچه از موسی و هارون خوانده اند در شأن توست و آنچه از فرعون و هامان گفته اند آن هم تویی

(Dîvân, s. 175:2778)

Musa ve Harun'dan bilinen ne varsa sana yaraşır,

Firavun ve Hâmân hakkında söylenenlerde de aslında sensin,

Şairin doğrudan İslam ve küfür kelimelerini zikrederek aynı manayı ifade ettiği bir beyti de şöyledir:

به دور ملک و کمالت چه کفر چه اسلام که مشفقند همه دیر و خانقاه به تو

(Dîvân, s. 163:2461)

Devletinin ve kemâlinin zamanında ister küfür olsun ister İslam

Çünkü bütün kiliseler ve tekkeler sana dosttur

Âẕerî, bir başka beytinde ise Kâbe ile kilise arasında bir fark görmediğini ve tek maksadının Allah'a ulaşmak olduğunu söylemiştir (bk. Kilise).

Mana âlemine yapılan bir yolculuğu anlattığı kasidesinde Şeyḫ Âẕerî, bütün manevi mertebeleri geçtikten sonra Hz. Muhammed ile Ebû Cehil'in, Musa ile Firavun'un, Âdem ile iblisin ve İbrahim ile Nemrut'un barışmış olduğu, idrak ve tasvirin ötesinde bir âlemi müşahede ettiğini dile getirmiştir. Aşka buranın neresi olduğunu sorduğunda şu cevabı alır:

جواب داد که این هست عالم جبروت درو چه کفر و چه ایمان درو چه فخر و چه عار

(Dîvân, s. 47:154)

Cevap verdi: İşte bu ceberût alemidir,

Onda ha küfür olmuş ha iman; ha övünç olmuş ha utanç!

İnsanları iman veya küfür üzere kılan da Allah'tır:

با ما حکیم لم یزلی آنچه خواست کرد اسلام و کفر و طاعت و عصیان بهانه ای است

(Dîvân, s. 85:383)

Zevalsiz olan Hakîm bize ne isterse yapmıştır

İslam ve küfür; itaat ve isyan hep bahanedir

İman ve küfre tasavvuf penceresinden bakan Şeyḫ Âẕerî'ye göre nihai hakikat bu iki kavramın mücadelesi değil her ikisini de var etmiş olan Allahü Teâlâ'dır. Şairin bu konudaki görüşlerini ve tasavvuf anlayışını aşağıdaki beyit en iyi şekilde hülasa etmektedir:

سلوک عشق را راهی برون از کفر و دین باید ولی بس روشن و چشمی به غایت راه بین باید

(Dîvân, s. 131:1625)

Aşk sülûku için küfür ve dinden başka bir yol gerek,

Hem de bolca aydınlık ve yolu gayet iyi gören bir göz gerek,

1.1.8.27. İrade (ارادت)

İrade, nefsin bir işi yapmak istediğine hükmetmesi ve o işe yönelmesi demektir. Kur'ân'da insanın iradeye sahip olduğu ama bunun sınırlı bir irade olduğu, Allah'ın iradesinin ise sınırsız ve mutlak olduğu bildirilmiştir.[658]

Şeyḫ Âẕerî aşk yolunun sermayesinin irade olduğunu söylemek suretiyle tasavvuf ehli için iradenin önemini ifade etmiştir:

سرمایه ی طریق محبت ارادت است بی مایه هیچ خواجه تجارت نمی کند

(Dîvân, s. 122:1372)

Aşk yolunun sermayesi iradedir,

Sermayesiz ticaret yapamaz hiçbir tacir,

[658] Mustafa Çağrıcı, Hayati Hökelekli, "İrade" ***DİA***, XXII. Cilt, 2000, s. 381-382.

Yine bir başka beytinde şair, irade sayesinde kişinin maddi veya manevi anlamda sahip olduklarıyla çok daha ileri mertebelere ulaşabileceğini dile getirmiştir:

صد است غایت هر دانه کو شود حاصل ارادت است که از او دانه ای هزار شود

(Dîvân, s. 126:1492)

Bir tohumdan mahsulün miktarı yüz kattır,

Bir tohumu bin yapacak olan ise iradedir,

Âẕerî, her ne kadar kişinin güçlü bir iradeye sahip olmasını öğütlese de nihai hükmü verenin Allah'ın iradesi olduğuna inanmaktadır. Aşağıdaki beyit şairin bu görüşüne işaret etmektedir:

آن چه صادر شود از ما به حقیقت نه ز ماست زانکه در دست ارادت مثل کلک دبیریم

(Dîvân, s. 157:2300)

Bizden sudûr edenler gerçekte bizden değildir,

Çünkü iradenin elinde kâtibin kalemi gibiyiz biz,

1.1.8.28. İstincâ (استنجا)

İstincâ, abdest bozduktan sonra su veya toprak kullanılarak vücudun temizlenmesi demektir.[659] Şeyḫ Âẕerî'nin bir beytinde istincâ, manevi temizlik anlamında geçmiştir. Bu beyte göre gaflet ve gıybet necaset gibidir ve temizlenmeyi isteyenler onlardan uzak durmalıdır:

حضور غیبت وغفلت چو مستراح شمار به مستراح مرو خواجه بهر استنجا

(Dîvân, s. 38:69)

Gıybet ve gaflet anını ayakyolu gibi say,

Ayakyoluna gitme beyim, istincâ için,

Bir başka beytinde ise şair, istincâ kavramından hiciv amacıyla yararlanmıştır.

سوال کرد ز من مفتیی ز استنجا جواب دادم و گفتم برو مایست اینجا

به زخم سنگ و کلوخش ز خود جدا کردم نکرده است ز من پاکتر کس استنجا

(Dîvân, s. 185: 1-2)

Müftünün biri bana istincâyı sordu,

[659] Salim Öğüt, "İstibrâ ve İstincâ" ***DİA***, XXIII. Cilt, 2001, s. 320.

Cevap verdim ve dedim: Git! Durma burda!
Taş ve kerpiç parçalarıyla kendimden uzaklaştırdım,
Kimse benden temiz yapmamıştır istincâ,

1.1.8.29. Kaza ve Kader (سرنوشت, قدر, قضا)

Kaza ve kader; Allah'ın her varlık için ezelde tasarladığı hadiseleri öngördüğü zaman geldiğinde gerçekleştirmesi anlamında iki kelimedir. Çoğu defa eş anlamlı gibi kullanılsalar da İslam âlimlerine göre bu iki kavram arasında bazı farklar vardır. Kader, Allah'ın olacakları ezelde bilip kararlaştırmasıdır. Kaza ise Allah'ın ezelde karar verdiklerini zamanı gelince gerçekleştirmesi olarak tanımlanabilir.[660] Her iki mefhumun da Allah'ın kâinatın mutlak hâkimi ve mukaddir oluşuna işaret etmesi ve divanda da birbiriyle bağlantılı olarak işlenmeleri hasebiyle kaza ve kader tek bir başlık altında ele alınacaktır.

Şeyḫ Âẕerî'ye göre insanın tüm fiilleri ve başına gelenler Allah'ın çizdiği kaderin neticesidir. Kişinin dindar ya da fasık olmasını da belirleyen kaderdir ve bunda sonradan bir değişme olması mümkün değildir (bk. Zühd ve Fısk). Aşağıdaki iki beyit de şairin bu bakışına örnek teşkil etmektedir:

هر کجا می فکند چاره نداریم ز رفتن زانکه در قبضه ی فرمان قضا راست چو تیریم

(Dîvân, s. 157:2301)

Nereye atarsa gitmekten başka çaremiz yok,
Çünkü kaza fermanının kabzasındaki ok gibiyiz tıpkı,

ما را هر آنچه می رسد از سرنوشت ماست کس را وقوف نیست که بر سر چها نوشت

(Dîvân, s. 197:1)

Başımıza her ne gelirse alın yazımızdandır,
Kimse bilmez yazgısında neler olduğunu,

Şaire göre kalemin yazdığı kader karşısında insanın yapabileceği ancak alınyazısını metanetle karşılamaktır:

ای خواجه قضای قلمی سود ندارد برخیز و میان بند قضای قلمی را

[660] Yusuf Şevki Yavuz, "Kader" ***DİA***, XXIV. Cilt, 2001, s. 58.

(Dîvân, s. 76:142)

Ey efendi! Kalem kazasına fayda (edecek hiçbir şey) yoktur

Ayağa kalk ve hazırlan kalem kazasına

Âẕerî, aşağıdaki beyitlerinde de maşuğun aşığı öldürmesinin Allah'ın kazası mesabesinde olduğu ifade etmiş ve kazanın karşısında rıza dışında bir seçeneğin olmadığını vurgulamıştır:

قضاست امر تو بر آذری در آخر عمر چه چاره در دم آخر رضا بده به قضا

(Dîvân, s. 71:20)

Ömrün sonunda senin Âẕerî'ye emrin kazadır

Ne çare! Son nefeste rıza göster kazaya

ما را ز تو این قطع به شمشیر قضا بود با تیغ قضا روز اجل غیر رضا چیست

(Dîvân, s. 88:480)

Bizim senin tarafından kılıçla bu kesilmemiz kazadır

Ecel günü kaza kılıcı karşısında rıza göstermekten başka (yapacak) ne vardır?

Kişinin elbette ahiret için çalışması gereklidir. Ancak, kulun hidayet ya da dalalet üzere olması ve bunun ahiretteki karşılığı bile sonuç olarak Allah tarafından ezelde takdir edilmiştir. Âẕerî, kaza ve kaderi kelime olarak zikretmediği bir beytinde bu hakikati ince bir şekilde dile getirmiştir:

که داند تا قلم چون رفت در رد و قبول ما همه از انتها ترسند و من از ابتدا ترسم

(Dîvân, s. 150:2124)

Kim bilir bizim kabul veya reddimiz hakkında kalem ne yazdı?

Herkes sondan korkuyor, ben ise başlangıçtan korkuyorum,

Şair, kaza ve kadere müşahhas örnekler de vermiştir. Hz. Ali'den bahseden bir kasidesinde onun imametinin kâinat yaratılmadan kadere yazıldığını söylemiştir:

شهنشاهی که چون دست قدر زد نوبت ماهش هنوز از صور هستی بر نمی آمد جهان را دم

(Dîvân, s. 57:15)

Sen şahlar şahısın çünkü kaderin eli sevgilisinin hükümdarlık kösünü çaldığında

Henüz varlık sûrundan âleme nefes üflenmiyordu,

Şaire göre rindin içinde bulunduğu durum da ezelde takdir edilmiştir:

مرا این مستی و رندی و قلاشی نه امروز است بدین صورت مرا تقدیر از روز الست آورد

(Dîvân, s. 103:876)

Benim bu sarhoşluğum, rindiliğim ve derbederliğim bugün başlamadı,

İlâhi takdir elest gününden beri beni bu şekilde yarattı,

Tasavvufa göre insan, kâinatın hülasasıdır.[661] Şeyḫ Âẕerî de insanı anlattığı bir kasidesine beşerin tüm havadisin yani kaza ve kaderin toplamı olduğunu dile getirerek başlamıştır:

ایا ضمیر تو مجموعه ی قضا و قدر وجود تو صدف کاینات را گوهر

(Dîvân, s. 49:1)

Ey künhü kaza ve kaderin toplamı olan

Senin varlığın kâinat sedefinin incisidir

Kaza ve kaderin sırrı akılla tam olarak idrak edilemez. Bunu yapmaya çalışmak hüsranla sonuçlanacaktır:

جمع اسرار قضا را چو به تفصیل کشند دیده ی چشم هم از دیدن تو میل کشند

(Dîvân, s. 120:1326)

Kazanın sırlarının tamamını beyan ve şerhe kalkışsalar,

(Bu hakikatleri) senin görmenden dolayı gözüne mil çekilir,

کشتی فکر به دریای قدر پیش مران که ندید است کسی ساحل این بحر عمیق

(Dîvân, s. 142:1932)

Tefekkür gemisini kader denizine sürme,

Çünkü bu derin denizin sahilini gören olmamıştır,

Şeyḫ Âẕerî, Hz. Muhammed'i övdüğü bir kasidesinde geçen şağıdaki beytinde ise akl-ı küllün bile kaza ve kaderin sırrına vakıf olmadığını dile getirmiştir. Şaire göre bu bilgiye sahip olmayı hak eden kişi sadece Resulullah'tır:

امور قضا منصب عقل کل نیست به دانش تویی در خور آفرینش

(Dîvân, s. 51:18)

Kazanın meseleleri akl-i küllün bile harcı değildir,

İlimce yaratılışı (bilmeye) layık olan (ancak) sensin,

[661] Abdülbaki Gölpınarlı, ***Alevî Bektâşî Nefesleri***, İnkılap Yayınevi, İstanbul, 2011, s. 71.

Şeyḫ Âẕerî, münacat nitelikli ilk kasidesinde geçen Hz. Muhammed'i övdüğü bir beyitte de Peygamber'in kaza ve kaderle ilgili bilgisinin olduğunu ima etmiştir:

مجموعه ی اسرار قدر گنج حقایق برنامج عنقای قضا برزخ کبرا

(Dîvân, s. 28:47)

Kader sırlarının toplamı, hakikatler hazinesi,

Kaza ankasının talimatnamesi, berzâḫ-ı kübrâ[662] *da sensin,*

Şeyḫ Âẕerî'nin güneşin batışını anlatan aşağıdaki beytinde ise "kaza ve kader" felek manasında kullanılmıştır. Beyitten Allah'ın takdiriyle her şeyin tersine dönebileceği şeklinde bir anlamın çıkması da mümkündür:

نماز شام که از گردش قضا و قدر ز بام چرخ در افتاد خسرو خاور

(Dîvân, s. 44:1)

Akşam namazı vakti kaza ve kaderin dönmesiyle,

Feleğin tepesinden aşağı düştü doğunun hüsrevi,

1.1.8.30. Kıyamet-Mahşer (روز جزا، رستخیز، حشر، محشر، قیامت)

Kıyamet, "yerinden kalkma" anlamında Arapça bir kelimedir ve zamanın sonunda kâinatın yok olması, tüm insanların dirilerek hesaba çekilmesi ve ahiret hayatının başlamasıyla alakalı hadiselerin bütününü ifade eder. Haşr ya da mahşer tabirleri ise kıyametin bir parçası olarak dirilen insanların hesaba çekilmek üzere bir yerde toplanması demektir. Kıyamet ve mahşer kavramları yakın anlamlıdır ve Şeyḫ Âẕerî Divanı'nda hemen hemen aynı anlamda kullanıldıkları için bu bölümde birlikte ele alınacaklardır.

Şeyḫ Âẕerî, dünyanın geçici ve aldatıcı olduğuna, kıyamette ise mutlak hakikat ve adaletin tecelli edeceğine inanmaktadır. Bu yüzden mahşerde hesaba çekileceklerini unutup dünyanın esiri olanlar büyük bir hata içindedirler ve gafletten uyanmaları gerekmektedir. Dünyadaki zulümden muzdarip olanlar ise ümitlerini korumalıdır çünkü hesap gününde batıl ile hak ortaya çıkacaktır:

گر رود اینجا بسی دعوی باطل باک نیست در شریعت قاضی روز جزا پیداست کیست

[662] Berzâḫ-ı kübrâ; akl-ı evvele verilen isimlerden birisidir. Bk. Mehmet Zeki Pakalın, ***Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü***, Cilt I, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1993, s. 42.

(Dîvân, s. 63:43)

Eğer buralarda batılın davası revaçtaysa korkmayın,

Kıyamet gününün şeriat kadısı kim bellidir,

ز بهر جیفه ی دنیا چرا کنی کاری که بایدت شد از آن زرد روی در محشر

دو روزه دولت دنیا بدان نمی ارزد که تو ز دولت جاوید بگذری یکسر

(Dîvân, s. 50: 52-53)

Dünyanın leşi için neden didinirsin?

Oysa mahşer günü o (dünya malından) dolayı yüzün sapsarı kesilecek,

İki günlük dünya saltanatı

Senin ebedî saltanattan tamamen vazgeçmene değmez

درخت خار تو هم بر زمین نخواهد ماند بهار روز قیامت چو آشکار شود

(Dîvân, s. 126:1491)

Senin (baharda gül açan) diken ağacın da toprakta kalmayacak,

Kıyamet gününün baharı ortaya çıktığında,

Şeyḫ Âẕerî, mahşer gününde Peygamber evladının önemli bir konumda olacağını çeşitli beyitlerinde dile getirmiştir. Örneğin şaire göre Âl-i Resûl mahşer meydanına coşku getirecektir (bk. Âl). Hz. Ali'nin ve diğer Şiî İmamları mahşerde şefaat sahibidir (bk. Şefaat). Meşhed'de medfun sekizinci İmam'ın şefaati ise tüm Horasan'ın kurtuluşuna vesile olacaktır (bk. Ali er-Rıżâ). Âẕerî'nin Ehl-i Beyt sevgisinin mahşerde kişinin mertebesini yükselteceğini vurgulayan bir beyti de şöyledir:

با حب خاندان چو برآرم ز خاک سر بر خلق جمله فخر بود روز محشرم

(Dîvân, s. 60:64)

Hanedanın sevgisiyle topraktan başımı çıkarınca,

Kıyamet gününde bütün halk üzerinde iftihar sahibi olacağım,

On iki imamın kıyamet günü şefaat yetkisinin olması Şiîlikte önemli yeri olan bir inanıştır. Şeyḫ Âẕerî de aşağıdaki beyitlerinde nazenin ve yâr kelimeleriyle mahşerde şefaat etme izni olan İmamları ima etmiş olmalıdır:

فردا که سر ز خاک برآرد شهید عشق دست دعا به دامن آن نازنین زند

(Dîvân, s. 118:1290)

Yarın aşk şehidi başını topraktan çıkarınca,

Dua elini o nazeninin eteğine sürecektir,

فردا که خلق هر یک در دامنی زند دست　　دامان یار من هم آنجا است دستگیرم

(Dîvân, s. 149:2096)

Yarın (mahşerde) halkın her biri bir eteğe yapıştığında,

Benim orada da yapışacağım yârimin eteğidir,

Yine şairin maşuğa olan aşkının mahşerde kurtuluşa vesile olacağını ifade ettiği bazı beyitler şunlardır:

آذری فردا از این بهتر چه باشد منصبی　　در قیامت گر شمارند از سگان او مرا

(Dîvân, s. 74:108)

Kıyamette eğer beni onun köpeklerinden sayarlarsa,

Ey Âẕerî! Yarın bundan daha iyi bir makam ne olabilir?

در قیامت که زند صاعقه بر چهره ی عقل　　سایبان علم عشق تو بر دوشم باد

(Dîvân, s. 94:646)

Kıyamet günü aklın yüzünde şimşek çaktığı zaman,

Senin aşkının ilminin gölgeliği omuzumda olsun,

Şeyḫ Âẕerî'nin kıyamet kavramıyla birlikte maşuğu andığı beyitlerini tasavvufî düşünce çerçevesinde ele almak gereklidir. Şair, aşağıdaki beytinde tasavvuf ehlinin aşk ve iştiyakla ulaşmayı istediği Allahü Teâlâ'nın kıyamette kendini göstereceğini ifade etmiştir:

روزی که پدیدار شود آن قد و قامت　　دانی که چه روزی بود آن روز قیامت

(Dîvân, s. 94:629)

O boy ve endamın görünür olacağı gün,

Bilir misin ne günüdür? Kıyamet günüdür.

Nitekim, vefalı âşık maşuğuna kavuşmayı umduğu kıyamet gününü beklemektedir:

حق شناس عشق با روز قیامت عهد بست　　بر سر خوان وفا هر گه که یک نان پاره کرد

(Dîvân, s. 102:865)

Aşkın hak bileni (âşık) vefa sofrasında ekmek böldüğü her seferinde
Kıyamet günü ile sözleşti

Şeyḫ Âẕerî, bazı gazellerinde kıyamet kavramından aşığın maşuğa olan aşkının büyüklüğünü anlatmak için yararlanmıştır. Şairin ifadesine göre aşığın aşkı o kadar güçlüdür ki mahşerde sorguya çekildiğinde dahi aşktan ve cefadan bahsedecektir:

به روز حشر چون از حاصل کار جهان پرسند دل بی حاصل ما را ز سودای بتان پرسند

(Dîvân, s. 119:1308)

Mahşer günü dünyadaki işlerimizin semeresini sorduklarında,
Bizim semeresiz gönlümüze putların sevdasını sorsunlar,

دلی پر درد دارم از جفا های تو نالم به روز حشر چون از حاصل دنیا بپرسندم

(Dîvân, s. 147:2040)

Gönlüm dert dolu ve kıyamet günü
Dünya hayatının semeresini bana sorduklarında senin ettiğin cefalardan yakınacağım

Şairin benzer anlamlı bir beytinde de mahşerde kişinin sevdikleriyle haşredileceği yönündeki hadislere telmih söz konusudur:

هر چه هر کس دوست دارد حشر او با آن کنند پس مرا در روز محشر حشر با خوبان کنند

(Dîvân, s. 122:1379)

Herkes her neyi severse onunla haşredilir,
O zaman mahşer günü beni güzellerle haşretsinler,

Şeyḫ Âẕerî, maşuk yüzünden aşığın düştüğü halleri anlatmak için de kıyamet mefhumundan faydalanmıştır. Âẕerî, aşığın maşuktan ayrılmasının kıyametten daha beter olduğunu ifade etmiştir:

تو از هول قیامت خلق را ای شیخ آگه کن که پیش عاشقان روز قیامت روز هجران است

(Dîvân, s. 83:348)

Ey Şeyh! Sen kıyametin dehşetine dair halkı uyar
Çünkü, âşıklar katında kıyamet günü, hicran günüdür

Bir başka beyte göre ise kafir gözlü maşuk bizzat kıyamet saikidir:

ای چشم کافر تو در اسلام آفتی هر جا که خواست قد تو قامت قیامتی

(Dîvân, s. 170:2644)

Ey kafir gözlü! Sen İslam için bir afetsin!

Senin endamının kıyam ettiği her yerde kıyamet kopar,

Rindane bir gazelinde ise şair tasavvufî anlamdaki sarhoşluğunun derecesini anlatmak için eğer kıyamet pazarına da böyle sarhoş giderse birçok kavga çıkartıp mahşer yerini birbirine katacağını öne sürmüştür (bk. Bedmest).

1.1.8.31. Kürsî (کرسی)

Kürsî, sözlük anlamı "sandalye" olan Arapça bir kelimedir. Kur'ân'da ve hadislerde geçen kürsî, Allah'ın kâinat üzerindeki hükümranlığını temsil eden maddi ya da manevi bir makam olarak tanımlanabilir. Arşla aynı şey olması, feleğin üst tabakalarından birisi olması, maddi bir varlık olması ya da Allah'ın hâkimiyetini gösteren ve maddi olmayan bir kavram olması, kürsînin mahiyeti hakkında âlimler tarafından ortaya atılmış görüşler arasındadır.[663]

Şeyḫ Âẕerî, kürsîyi daima arşla birlikte zikretmiştir. Bir beytinde arş ve kürsînin diğer tüm mevcudat gibi Hz. Muhammed'in yüzü suyu hürmetine yaratılmış olduğunu hatırlatmıştır (bk. Hz. Muhammed). Şairin beyitlerine göre kürsî de arş gibi kâinatın cevheri olan Nûr-i Muhammedî'nin bir parçasından yaratılmıştır (bk. Arş). Arş ve kürsînin koruyucuları ise meleklerdir:

فرشتگان که نگهبان عرش و کرسی اند شد آفریده ز قسم سیوم به امر خدا

(Dîvân, s. 30:29)

Arş'ın ve Kürsî'nin gözeticisi olan melekler,

Allah'ın emriyle üçüncü parçadan yaratılmışlardır,

1.1.8.32. Levh-i Mahfûz ve Kalem (لوح، قلم)

Kur'ân'da ve hadislerde çeşitli adlarla anılan levh-i mahfûz İslam âlimlerine göre Allah'ın ilim ve takdirinin yazıldığı kitaptır.[664] Hadislere göre bu ilim ve takdirin yazılması işini yapan vasıtaya ise kalem denilmektedir. Kalem ilk yaratılmış varlıklardan biridir ve Allah'ın emriyle kaderi ezelde yazmıştır.[665]

---

[663] Yusuf Şevki Yavuz, "Kürsî" ***DİA***, XXVI. Cilt, 2002, s. 572-573.
[664] Yusuf Şevki Yavuz, "Levh-i Mahfûz" ***DİA***, XXVII. Cilt, 2003, s. 151.
[665] Yusuf Şevki Yavuz, "Kalem" ***DİA***, XXIV. Cilt, 2001, s. 244.

Şeyḫ Âẕerî, eğer Hz. Muhammed olmasaydı kâinatın diğer tüm unsurları gibi levh-i mahfûz ve kalemin de yaratılmayacağını dile getirmiştir (bk. Nûr-i Muhammedî). Nûr-i Muhammedî'den ilk yaratılanlar arş, kürsî ve me'vâ cennetiyle beraber levh-i mahfûz ve kalem olmuştur (bk. Me'vâ). Şaire göre her ne kadar kalem ve levh-i mahfûz kaderin kaydedilmesiyle vazifeli olsalar da aslında bir yetkileri yoktur ve her ikisi de sadece ilahi takdirin hizmetkârlarıdır:

ای که گویی قلم چنین رفته است همچو تو عاجزند لوح و قلم

(Dîvân, s. 179:104)

Ey kalem böyle yazmış diyen!

Senin gibi acizdir kalem de levh de,

Bir gazelinde ise şair kalbini ilahi sırların saklandığı levh-i mahfûza benzetmiştir:

شده به لوح دل آذری همه محفوظ هر آن گهر که ز کلک قدر فرو ریزد

(Dîvân, s. 107:1001)

Âẕerî'nin kalp levhasında cümlesi oldu mahfuz,

Takdir kaleminden dökülen tüm cevherler,

1.1.8.33. Mehir (مهر)

İslam hukukuna göre mehir, evlilik sırasında erkeğin kadına ödemek zorunda olduğu para veya maldır. Şeyḫ Âẕerî aşk yolunda sufinin dünya ve ahiretten vazgeçmesi gerektiğini anlatmak için bu tabiri kullanmıştır:

گر نوعروس عشق در آید به عقد تو مهر دو کون آذریا در قباله کن

(Dîvân, s. 161:2414)

Eğer aşkın yeni gelinini nikahlayacaksan

Ey Âẕerî! Her iki âlemi mehir olarak nikah senedine kaydet

1.1.8.34. Mezhep (مذهب)

Dinîn kavram ve hükümlerini anlayıp yorumlamada farklı yaklaşımları temsil eden düşünce sistemlerine mezhep denir. Şeyḫ Âẕerî, mezhep kavgasını tenkit etmiştir:

چند از این مکر و حقد و حرص و حسد تا به کی بحث مذهب و ملت

(Dîvân, s. 179:93)

Hile, kin, hırs ve haset daha ne kadar?

Nereye kadar mezhep ve din kavgası?

1.1.8.35. Miraç (معراج)

Resulullah'ın Mescid-i Aḳṣâ'dan göğe çıkması hadisesine Miraç, bu hadisenin gerçekleştiği geceye ise miraç gecesi denir. Miraçla alakalı rivayetlere göre miraç gecesinde Cebrail Hz. Peygamber'i semada bulunan bir ağaç olan sidretü'l-müntehâya götürmüş, buradan öteye Cebrail'in geçmesine izin verilmediği için Hz. Muhammed tek başına yoluna devam ederek Allah'ın huzuruna çıkmıştır. Şeyḫ Âẕerî, miracı Hz. Muhammed'le ilgili beyitlerinde zikretmiş ve Necm suresinde geçen miraçla ilgili ayetlerden iktibaslar yapmıştır:

عارف تورات و انجیل و زبور وهم صحف سالک معراج او أدني و أوحي ودنا

(Dîvân, s. 33:53)

Tevrat, İncil, Zebur ve sahifelerin bilgesi,

"Yahut daha az"[666] ve "vahyetti"[667] ve "yaklaştı"[668] miracının sâliği,

تا شب معراج زلفت قرب او ادنا که یافت ای هلال ابروی تو قاب قوسین کسی

(172:2705)

Miraç gecesine kadar "yahut daha az"[669] yakınlığına kim nail oldu?

Ey hilal kaşı "iki yay aralığı"[670] olan,

Şair aşağıdaki beytinde ise Kur'an'dan iktibas yapmadan Hz. Peygamber'in miraç ve isrâ mucizelerine değinmiştir:

رفیق کعبه ی توفیق و هادی تحقیق مسافر شب معراج و صاحب اسرا

(Dîvân, s. 35:43-46)

Tevfik Kâbesinin samimi dostu ve hakikatlere hidayet eden,

Miraç gecesinin yolcusu ve İsrâ'nın sahibidir,

---

[666] Bk. Necm 9.
[667] Bk. Necm 10.
[668] Bk. Necm 8.
[669] Bk. Necm 9.
[670] Bk. Necm 9.

Âẕerî, miraç kelimesini zikretmediği bir beytinde ise Cebrail'in bile bulunmasına izin verilmeyen Allah'ın huzuruna Resulullah'ın çıktığını söylemiştir:

با حضرت حق ذات تو در عین هویت جاییست که جبریل امین نیست در آنجا

(Dîvân, s. 28:52)

Hazret-i Hak ile senin zatının birarada
Olduğu o yerde Cibrîl-i Emîn bile bulunamaz.

1.1.8.36. Muattıla (معطله)

Muattıla İslam'ın ilk devirlerinde Allah'a hiçbir sıfatın nisbet edilemeyeceğini öne sürenlere verilen bir isimdi. Zaman için de kâinatın ezeli olduğunu ve bir yaratıcının bulunmadığını düşünen materyalist gruplar yani Dehriyye ile eş anlamlı hale gelmiştir.[671] Herhalükarda muattıla, İslam'ın temel öğretilerine ters düşen fırka anlamında kullanılabilecek bir sözcüktür. Şeyḫ Âẕerî içtihadlarındaki tutarsızlıklar nedeniyle fakihleri eleştirmiş, onları kelamda muattıla yolunu benimsemiş olmakla itham etmiştir:

در علم فقه جمله فقیه دو قولی اند دارند در کلام طریق معطله

(Dîvân, s. 193:204)

Fıkıh ilminde hepsi tutarsız fakihlerdir,
Kelamda muattıla yolunu tutmuşlardır,

1.1.8.37. Mucize (معجزه)

Dinî bir tabir olarak mucize, peygamberlerin nübüvvetlerine delil olarak Allah tarafından gerçekleştirmelerine imkân verilen olağanüstü olaylar demektir. Hz. Musa'nın asasının yılana dönüşmesi ve İsa'nın ölüleri diriltmesi mucizenin örneklerindendir. Mucize gösteren peygamberleri yalanlayanlar genellikle onları sihirbazlıkla itham etmişlerdir. Şeyḫ Âẕerî de bir gazelinde sihir-mucize tezatına yer vermiştir:

نهند چشم ترا نام کافران ساحر هزار معجزه گر از لب تو بنماید

(Dîvân, s. 131:1643)

Kafirler senin gözüne sihirbaz diyorlar,

[671] Mustafa Sinanoğlu, "Muattıla" ***DİA***, XXX. Cilt, 2005, s. 331.

Senin dudağından bin mucize gözükse de,

1.1.8.38. Müflis (مفلس)

Sözlük anlamıyla müflis hiç parası kalmadığı için borçlarını ödeyemeyecek duruma düşmüş kişi demektir. Hz. Muhammed bir hadisinde gerçek müflisin dünyada hakkını yediği insanlara ahirette borcunu sevaplarını vererek ödeyen ve sonunda hiçbir sevabı kalmayan kişi olduğunu söylemiştir.[672] Böylelikle müflis dinî bir tabir halini almıştır.

Şeyḫ Âẕerî farklı beyitlerinde müflis tabirini olumlu-olumsuz ve maddi-manevi anlamlarda kullanmıştır. Mesela, Şîi imamlarının kibir ve kin bakımından müflis olduklarını söyleyerek onların masumiyetine işaret etmiştir (bk. Genel Olarak Şiî İmamları). Allah aşkı ile hareket edenlerin cennetle yetinemeyeceğini söylediği bir beytinde aşk ehlini müflis olarak adlandırmıştır (bk. Cennet). Şairin manevi iflastan söz ettiği aşikâr olan bir beyti ise şöyledir:

گنجینه های صورت و معنی به دست توست زان مفلسی تو خواجه که گم کرده ای کلید

(Dîvân, s. 133:1685)

Suret ve mana hazineleri senin elindedir,

Sen anahtarı kaybettiğinden müflissin ey efendi!

Başka tarikat ehli kişiler çeşitli makamlar elde ederken kendisinin yerinde saydığını söylediği bir beyitte ise şairin kullandığı müflis kelimesini hem maddi hem manevi yönüyle anlamak mümkündür:

هر یک از کوی مغان صاحب جاهی گشتند ما همان مفلس و ساغر زده و درد کشیم

(Dîvân, s. 157:2305)

Muğlar sokağındaki herkes makam sahibi oldu,

Biz yine aynı müflis, aynı sarhoş, aynı şarapçıyız

Bir başka beytinde ise şair, vuslat yolunda ilerleyemediği için kendini müflis saymıştır:

گوهر وصل تو می جوییم با این مفلسی تا چه آید حاصل از فکر محال اندیش ما

(Dîvân, s. 76:149)

[672] Fahrettin Atar, "İflas" ***DİA***, XXI. Cilt, 2000, s. 509.

Senin vuslatının mücevherini arıyoruz bu müflis halimizle,

Bizim boş düşüncelerimizden ele ne geçer ki?

Şeyḫ Âẕerî, bir gazelinde de müflis tabirini "melamet, rind" gibi bir anlamda kullanmıştır. Söz konusu beyitte bir bakımdan müflis sayılabilecek rindlerin aslında kâinat sırlarına nail olabilecekleri ima edilmiştir:

به کوی میکده از مفلسی چه غم دارم که ساقیان همه جام جهان نما بخشند

(Dîvân, s. 120:1323)

Meyhane sokağında müflis olmaktan ne diye üzüleyim?

Çünkü sâkîler sürekli câm-ı cihan-nümâ ikram ediyorlar

Yukarıdaki beyitte geçen "câm-ı cihân-nümâ" içine bakana tüm dünyayı gösterdiğine inanılan efsanevi Câm-ı Cem'in bir başka adıdır.

1.1.8.39. Nifak (نفاق)

Nifak; ikiyüzlülük, küfrünü gizleyip imanlı gibi görünmek demektir. Düşmanlık, tefrika, fitne anlamları da vardır. Hz. Muhammed devrinde Müslüman gibi görünerek müminleri içeriden zayıflatmaya çalışan müşriklere "nifak yapan" anlamında münafık denmiştir.

Şeyḫ Âẕerî'ye göre nifak; şirk ve küfürden daha kötüdür:

ولی نفاق ز شرک و ز کافریست بتر که هست در طبقات از مراتب سفلا

(Dîvân, s. 37:16)

Ama nifak şirk ve kafirlikten beterdir,

Alçaklık seviyelerinde bir tabakadadır,

1.1.8.40. Nesh (نسخ)

Nesih, dinî bir hükmün başka bir dinî hükmün gelmesiyle yürürlükten kalkmasıdır. İslam'ın gelmesiyle önceki hak dinlerin şeritatının kalkması neshin bir örneğidir.

Şeyḫ Âẕerî, bir beytinde Hz. Muhammed'in gelişiyle İncil ve Tevrat'ın nesh edildiğini söylemiştir:

نوشته یرلغ نسخ حکومت تورات رقوم نفی زده بر صحیفه ی انجیل

(Dîvân, s. 56:33)

Tevratın hükmünün nesh fermanını yazdı,
İncil sayfasına iptal işareti koydu,

1.1.8.41. Refref (رفرف)

Sözlük anlamı yumuşak kumaştan yapılmış döşektir. Miraç gecesi Hz. Muhammed'i Sidretü'l-Müntehâ'nın ötesine taşıyan yaygı refref olarak adlandırılmıştır.[673] Şeyḫ Âẕerî gayb âlemine yapılan manevi bir seyahati anlattığı kasidesinde belli bir noktada yolcunun aşk refrefine bindiğini söylemiştir:

رسول کرد اشارت روان به رفرف عشق — که بنده را به سراپرده ی جلال درآر
مرا به عشق الهی سپرد و آنگه گفت — در آی بی خود و خود را درون در بگذار
مرا ز هستی خود در ربود رفرف عشق — چو در ربود درآمد به عالم خونخوار

(Dîvân, s. 47:143-145)

Resul aşk refrefine işaret etti (ve dedi),
Bu kulu celal mekanına götür,
Beni ilahi aşkla götürdü ve o zaman şöyle dedi:
Kendini bırakıp gir ve kendini kapının içine bırak,
Beni kendi varlığımdan çekip aldı aşk refrefi,
Çekip alırken de hunharca bir aleme giriş yaptı,

Aşk refrefinin yolcuyu götürdüğü makam uluhiyet makamıdır ve burada olumsuz bir unsur yoktur. Şair "hunhâr" kelimesini, bu makamın idrak ve aklı zorlayan etkisini anlatmak amacıyla kullanmış olmalıdır.

1.1.8.42. Rü'yet (رویت)

Rü'yet; Allah, Peygamber, melekler veya vefat etmiş evliyayı görmek anlamında daha çok tasavvuf ehline ait bir tabirdir. Rü'yet ile ekseriyetle kasdedilen belli bir manevi makama ulaşan kişinin Allah'ı kalp gözüyle görmesidir.[674] Ancak rü'yet, bir kelam tabiri olan rü'yetullah ile aynı anlamda da kullanılabilir. Rü'yetullah, hadislere göre ahirette gerçekleşecek olan cennette müminlerin Allah'ı görmesi olayıdır.[675]

[673] İskender Pala, ***Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü,*** s. 267.
[674] Süleyman Uludağ, "Rü'yet" ***DİA***, XXXV. Cilt, 2008, s. 310.
[675] Temel Yeşilyurt, "Rü'yetullah" ***DİA***, XXXV. Cilt, 2008, s. 312.

Şeyḫ Âẕerî, rü'yet kelimesini tek bir beyitte zikretmiş ama başka beyitlerinde de rü'yet kavramını işlemiştir. Şeyḫ Âẕerî'nin rü'yetullahtan bahsediyor olma ihtimali daha yüksektir çünkü Allah'ı görmekten söz ettiği beyitlerin hepsinde cennet sözcüğü geçmiştir. Şair, sülûk ehlinin cenneti amaçlamadığını ve sadece Allah'a kavuşma özlemiyle hareket ettiğini anlatmak istemiştir:

در جنت اگر دولت دیدار تو نبود محنت گه جاوید شود جنت مأوا

(Dîvân, s. 27:22)

Cennette eğer seni görmenin bahtiyarlığı olmasaydı,

Ebedi mihnetgah olurdu me'vâ cenneti,

هر کسی را از تو در جنت تماشایی بود ما نمی خواهیم جز رویت تماشای دگر

(Dîvân, s. 48:7)

Herkes için cennette seni temaşa vardır,

Biz rü'yetten (senin yüzünden) başka temaşa istemeyiz,

نعیم باغ بهشت ار به عاشقی بخشند به جز نظاره ی آن ماه رو نمی خواهد

(Dîvân, s. 127:1527)

Cennet bahçesinin nimetlerini verseler aşığa,

O ay yüzlüyü temaşa etmekten başka şey istemez,

به جنتی که نباشد رخ تو نشناسند نعیم جنت فردوس از عذابِ الیم

(Dîvân, s. 157:2312)

Senin yüzünün olmadığı cennette

Firdevs cennetinin nimetleri elim azaptan ayırt edilmez

1.1.8.43. Salâh (صلاح)

Dinîn yasakladığı şeylerden kaçınarak iyi ameller işleme vasfına salâh denir.[676] Şeyh Âẕerî bir beytinde aşk şarabı dağıtıp rind meşrepli olmanın görünüşte salâh sahibi olmaktan daha iyi olduğunu ifade etmiştir:

چو باده فروشم و خود را گناه کار شناسم به از صلاح که خود را بزرگوار شناسم

(Dîvân, s. 150:2114)

Bade satıcısı olmam ve kendimi günahkâr saymam

Salâhtan iyidir çünkü kendimi daha yüce sayarım

1.1.8.44. Sırat Köprüsü (صراط)

İslam inancına göre sırat, ahirette cehennemin üzerine kurulacak ve iyi amelleri olan müminleri cennete ulaştıracak köprüdür. Mücrimler ise köprüden geçemeyip cehenneme düşecektir.

Şeyḫ Âẕerî tasavvufî anlamlı bir beytinde sıratı zikretmiştir:

هر کو ز خاک کوی تو آمد به روی تو بگذشت از صراط و به باغ جنان رسید

(Dîvân, s. 132:1668)

Senin sokağının toprağından geçip huzuruna gelen herkes,

Sırattan geçmiş ve cennet bahçesine ulaşmıştır,

Yukarıdaki beyitte maşuğun sokağının toprağı dünyanın sembolüdür. Zira, dünya da sokaktaki toz gibi değersiz, geçici ve sıkıntı vericidir. Ancak, dünya aynı zamanda ahiretin tarlası olduğundan maşuğun huzuruna çıkmak isteyen oradan hakkıyla geçmek zorundadır. Dünyanın çile ve zorluklarına sabrederek maşuğun yakınlığını kazananlar sırat köprüsünü geçerek cennete girmeyi hak edeceklerdir. Şair, asıl maksadın Allah'a ve ahirette kurtuluşa ulaşmak olduğunu ifade ederken dünyanın da bu amaç için kullanılacak vasıta olarak önemine işaret etmiştir.

1.1.8.45. Sırât-ı Müstakîm (صراط مستقيم)

Kur'ân'da birçok ayette geçen "sırât-ı müstakîm" ibaresi kişiyi kurtuluşa ulaştıran hakikat ve iman yolu anlamındadır. Şeyḫ Âẕerî, bir şiirinde tevfiki ile müminleri sırât-ı müstakimden saptırmaması için Allah'a yalvarmıştır:

[676] Mustafa Çağrıcı, "Sâlih" ***DİA***, XXXVI. Cilt, 2009, s. 31.

استقامت بخش در توفیق شرع تا نلغزیم از صراط مستقیم

(Dîvân, s. 154:2234)

Şeriat tevfiki ile (bize) yön ver,

Sırât-ı müstakimden sapmayalım diye,

1.1.8.46. Siyer (سیر)

Siyer-i nebî, Hz. Muhammed'in hayat hikayesini anlatan eserlere verilen addır. Şeyḫ Âẕerî, siyeri bir beytinde dinle ilgili yazılı kaynakların genelini ifade etmek için zikretmiştir. Şaire göre tarikat yolunda gerçek anlamda mesafe katetmek için dinî kitapları mütalaa etmek yeterli değildir ve sâlik, hakikat sırlarını elde etmeye çalışmalıdır:

حدیث از سر تحقیق گو نه از تقلید طریق سیر به پایان نمی رسد به سیر

(Dîvân, s. 49:7)

Tahkik sırrından haber ver, taklitten değil,

Tarikat yolunun sonuna ulaşılmaz siyerle,

1.1.8.47. Şefaat (شفاعت)

Şefaat, ahirette Allah'ın izin verdiği kişilerin günahkârlar için af dileyebilme yetkisidir. İslam âlimlerine göre şefaat edebilecek kişiler peygamberler, melekler, sahâbe, âlimler, evliyalar, şehitler ve Allah'ın uygun gördüğü müminlerdir. Her şafinin şefaat yetkisi kendi mertebesine göre farklılık gösterecektir. En yüksek derecede şefaat sahibi olan Hz. Muhammed'dir.[677] Şiîler ise hususen On İki İmam'ın şefaati üzerinde durmuşlardır.[678] Şeyḫ Âẕerî de şefaatten bahsettiğinde söz konusu olan daima İmamların şefaatidir:

چون امامانند ختم اولین و آخرین روز محشر وز شفاعت ملتجا پیداست کیست

(Dîvân, s. 42:27)

İlkinin de sonuncunun da sonu imamlar olduğundan

Mahşer günü şefaatten yana kime sığınılacağı bellidir

[677] Yusuf Şevki Yavuz, "Şefaat – İslam'da Şefaat" ***DİA***, XXXVIII. Cilt, 2010, s. 412.
[678] Yusuf Şevki Yavuz, "Şefaat – İslam'da Şefaat" ***DİA***, XXXVIII. Cilt, 2010, s. 414.

یا امامانِ شفاعت خواه غرق زلتیم حامی ما روز محشر جز شما پیداست کیست

(Dîvân, s. 43:46)

Ey şefaatçi İmamlar! Günaha batmışız!

Mahşer günü sizden başka hamimiz kim bellidir

Aşağıdaki beyitlerde ise şair, Şiîlerin üçüncü İmam olarak kabul ettikleri Kerbelâ şehidi Hz. Hüseyin'den şefaat dilemiştir:

در عاصیان به چشم شفاعت نگاه کن ای نور چشم احمد مختار یا حسین

(Dîvân, s. 183:50)

İsyan edenlere şefaat gözüyle bak,

Ey Ahmed-i Muhtâr'ın gözünün nuru! ey Hüseyin!

ما تشنگان هالک آب شفاعتیم در کربلای نفس گرفتار یا حسین

(Dîvân, s. 184:52)

Bizler şefaat suyuna teşne helak olmaktayız,

Nefis Kerbelâ'sında kısılmışız, ey Hüseyin!

Hz. Ali'nin şefaatinden bahsettiği beyitte ise Şeyḫ Âẕerî İsnâaşeriyye Şiîlerin yanında Aleviler ve Bektaşiler tarafından da önem verilen ve "gammin seyencelî" (keder yok olacak) ibaresini içeren "Nâdı Ali" duasına telmihte bulunmuştur:

چون به غمی دروفتی یاد علی شفاعت آر چونکه بود نتیجه ی یاد علی سینجلی

(Dîvân, s. 67:33)

Bir zaman "gam" içinde olursan şefaat için "Nâdı Ali"yi oku

Çünkü Ali'yi anmanın sonucudur "seyencelî"

Sekizinci İmam Ali er-Rıżâ ile ilgili bir kasidesinde ise şair İmam'dan şefaatini sonuna kadar kullanmasını istirham etmiştir:

دارد طمع آنکه ازو باز نگیری در باب شفاعت به قیامت سر یک مو

(Dîvân, s. 63:36)

Ondan esirgememeni arzu eder

Kıyamet günü bir saç teli kadar bile olsa şefaatini,

Bir gazelinde ise şair şefaat kelimesi kullanmamakla beraber özür dileyecek kişilerin masumlar olması şefaatten söz ettiğini göstermektedir:

از آن کرد آذری چندین دلیری که معصومانش فردا عذر خواهند

(Dîvân, s. 123:1401)

Masumlar yarın onun için af dileyeceklerinden,

Âẕerî'nin birkaç küstahlık yapmışlığı vardır,

Âẕerî, şefaat kavramına bilvasıta temas ettiği aşağıdaki beytinde ise imamlar ve hususen Horasan Sultanı İmam Rızâ aracılığı ile Allah'tan af dilemiştir:

امامان سر به سر پاکند و معصوم خداوندا به ایشان بخش ما را

جهانی جرم داریم آذری وار به سلطان خراسان بخش ما را

(Dîvân, s. 72:56-57)

İmamlar baştan başa paktırlar ve masum,

Allah'ım onların (şefaatiyle) bağışla bizi,

Bir dünya suçumuz var Âẕerî gibi,

Horasan Sultanı'nın (şefaatiyle) bağışla bizi,

1.1.8.48. Şehit (شهید)

Şehit kelimesi Kur'ân'da ve hadislerde tanık, kamil insan, Allah'ın bir ismi ve Allah yolunda canını feda eden kişi anlamlarında geçer.[679] Zamanla bir tabir olarak din için canını veren şahıs anlamı yaygınlaşmıştır. Kur'ân'da, Allah yolunda öldürülen şehitlerin ölü sanılsalar da aslında diri oldukları vurgulanmıştır.[680]

Şeyḫ Âẕerî kâinatın Nûr-i Muhammedî'den yaratılmasını anlattığı ikinci kasidesinde; ezelde İmamlar, enbiya ve evliyadan sonra müminler, mutiler ve şehitlerin var edildiğini dile getirmekle şehitleri en üst manevi mertebelerden birine layık görmüştür:

فروخت شمع شهید و مطیع و مؤمن ازو از بامداد ازل تا به روز شام جزا

(Dîvân, s. 30:46)

Şehit, muti ve müminin mumu onunla yandı,

[679] Fahrettin Atar, "Şehid" ***DİA***, XXXVIII. Cilt, 2010, s. 428-429.
[680] Bakara 154, Âl-i İmrân 169.

Ezel şafağından ceza günü gurubuna kadar,

Öte yandan Âẕerî'ye göre şehitlikten daha yüce manevi makamlar da mevcuttur. Mesela şair bir gazelinde sıdk sıfatının yüz şehitlik cevherinden üstün olduğunu söylemiştir (bk. Sıdk).

Âẕerî, bir gazelinde ise şehitlerin gerçekte diri olduğuna dair İslam inancını dile getirmiştir:

نمرده اند شهیدان ولی به گاه رحیل از این سرا به سلامت بدان سرا رفتند

(Dîvân, s. 116:1213)

Şehitler ölmemiştir ve rıhlet ettiklerinde,

Bu âlemden öbür âleme sağ salim gitmişlerdir,

Şair, maşuğun cefasından ölen âşıkları şehit olarak tavsif ettiği bir gazelinde ise maşuğa şöyle seslenmiştir:

کشتگان خویش را در چشم مردم جلوه ده تا شهیدان تو را آیین ماتم برفتد

(Dîvân, s. 97:713)

Öldürdüklerini halkın gözüne göster de,

Şehitlerin için matem merasimi düzenlensin,

Âşığın şehit olarak ele alındığı bir başka gazelde ise şair, maşuğa sitem etmek yerine kıyamette bile ona vefalı kalacağını söylemiştir:

فردا که سر ز خاک برآرد شهید عشق دست دعا به دامن آن نازنین زند

(Dîvân, s. 118:1290)

Yarın aşk şehidi başını topraktan çıkarınca,

Dua elini o nazeninin eteğine sürecektir,

1.1.8.49. Şeytan (شیطان، ابلیس، دیو، اهرمن)

İslam inancına göre şeytan, Hz. Âdem'e secde etmediği için Allah tarafından kovulan ve insanları yoldan çıkararak cehenneme gitmelerini sağlamaya çalışan kötü niyetli varlıktır. Kur'ân'da şeytan ve iblis adlarıyla birçok defa zikredilmiştir.[681] Ateşten yaratılmış olan şeytan, insanın topraktan yaratıldığı gerekçesiyle kibirlenmiş ve Allah ermrettiği halde Adem'e secde etmeyi reddetmiştir. Daha sonra Allah

[681] İlyas Çelebi, "Şeytan" ***DİA***, XXXIX. Cilt, 2010, s. 99.

tarafından şeytana kendisini dinlemeye istekli insanları kandırması için izin ve kıyamete kadar mühlet verilmiştir. Hz. Âdem ve Hz. Havva'nın cennetten çıkarılması da şeytanın kandırması neticesinde olmuştur.[682]

Şeyḫ Âẕerî'ye göre şeytan nefsi kullanarak insanı günaha sevketmeye çalışmaktadır. Nihai amacı kişiyi cehenneme götürmek olan şeytana karşı alınacak tedbir ise aklı kullanmaktır:

بود مربی نفست معلم شیطان که می دهد به خطا و به معصیت فتوا
کشد محبت شیطان به جانب دوزخ برد سیاست عقلت به جنت المأوا

(Dîvân, s. 37: 11-12)

Nefsine hocalık eden muallim şeytandır,
Hataya da belaya da fetva verir,
Şeytana yakınlık cehenneme sürükler
Akılla hareket etmek ise me'vâ cennetine götürür

Şeyḫ Âẕerî bir kasidesinde insanoğlunun şeytana karşı büyük bir savaşın içinde olduğunu dile getirmiştir. Bu savaşta Peygamber, akıl ve kalp insanın müttefikleri iken nefis ve heva şeytanın yanındadır (bk. Heva). Aynı kasidenin sonraki beyitlerinde ise Âẕerî, şeytanın ne kadar tehlikeli ve insanı kandırma konusunda ne kadar becerikli olduğu üzerinde durmuştur:

هیچ میدانی که در حرب و مصاف کیستی آنکه بودند از مصافش در هزیمت انبیا
دشمن اولاد آدم یعنی ابلیس لعین صاحب اغوا و اضلال و شقا و اشقیا
اندرین میدان کسی از زخم تیغش رسته نیست غیر معصومان ملت مخلصان پارسا
هیچکس با او درین میدان سر کشتی نداشت کو به مکر و حیله و تزویر نفکندش ز پا

(Dîvân, s. 39:10-13)

Kimin ordusuna karşı savaştasın hiç bilir misin?
Peygamberlerin ordusunun bile karşısında bozguna uğradığıyla
Sapkınlık, dalalet ve bahtsızlığın sahibi
İnsanoğlunun düşmanı yani lanetli iblis ile
Bu meydanda kimse onun kılıcından yara almadan kurtulamamıştır,
Ümmetin masumları, pak muhlisler dışında,
Bu meydanda onunla güreşe tutuşanlardan,

[682] İlyas Çelebi, "Şeytan" ***DİA***, XXXIX. Cilt, 2010, s. 99.

Hile, yalan ve düzenbazlıkla alaşağı edemediği çıkmamıştır,

Yukarıdaki beyitlerde şairin şeytanı çok güçlü, insanı ise neredeyse aciz olarak tasvir ettiği görülmektedir. Beyitlerin geçtiği kaside Hz. Ali'nin şeytanla güreşe tutuşup onu yenmesini anlattığı için şair şeytanın gücünü vurgulamış olmalıdır (bk. Hz. Ali). Nitekim bir başka beytinde Âẕerî, hidayete nail olan kişinin şeytan ordusunu hezimete uğratacağını söyleyerek insanın aciz ve güçsüz olmadığını ifade etmiştir:

اکنون که بر سمند هدایت سواره ای　　بر هم در این صفوف شیاطین که صفد ری

(Dîvân, s. 68:25)

Şimdi hidayet atına bindiğine göre,

Şeytanların saflarını yarıp geç madem cengaversin!

Şeytanı ekseriyetle gerçek anlamında kullanan Âẕerî, şafağın sökmesini anlattığı bir kasidesinin iki beytinde ise geceyi şeytana benzetmiştir:

جهان چو دیو سیه غنچه بود در کف غم　　شکفته شد گل شادی و خنده ی جبریل

(Dîvân, s. 55:3)

Cihan siyah şeytan gibi bir goncaydı hüznün elinde,

Saadet gülü açıldı ve Cebrail gülümsedi,

عذاب اهرمن آورد رو به کتم عدم　　گشاد صبح دوم پر و بال اسرافیل

(Dîvân, s. 55:6)

Ehrimen'in azabı adem halvetine gizlendi,

Fecr, İsrafil kanatlarını açtı.

1.1.8.50. Şirk (شرک)

Şirk, Allah'a ortak koşmak yani Allah dışında başka bir varlığın da ilah olduğuna inanmaktır. Şirkin en bariz örneği cahiliye devrindeki putperestliktir.

Şeyḫ Âẕerî'ye göre şirk en büyük günahtır:

بگفت آنکه سر جمله ی گناهان است　　کدام معصیت است از جمیع جرم و خطا

جواب دادم و گفتم که در خدا شرک است　　به حکم قول خدا جل قوله و علا

(Dîvân, s. 37: 14-15)

Dedi: Bütün günahların başı olan,

Bütün hata ve suçları kendinde toplayan günah hangisidir?

Cevap verdim: Allah'a şirk koşmaktır,

Allah kelamına göre böyledir, kavluhu teâlâ,

Bununla beraber müşrik olduğunu ilan etmek yerine gizleyip mümin gibi görünmek yani münafıklık şaire göre şirkin de en aşağı seviyesidir (bk. Nifak).

Âẕerî, bir kasidesinde şirk kelimesini zikretmeden dünya sevdasıyla Allah'ı unutanların da şirke düşmüş sayılacağını ifade etmiştir:

ره سوی الاهیتت آنها که نبردند در ملک تو دارند به هر ذره الهی

(Dîvân, s. 67:8)

Senin ulûhiyetine giden yolda ilerlemeyenler,

Senin mülkünde her zerreyi ilah edindiler,

Şeyḫ Âẕerî bir beytinde batıniyye fırkalarının da şirke bulaşmış olabileceğini ve bundan kurtulmanın yolunun Hz. Ali'nin ilmine sığınmak olduğunu dile getirmiştir:

درخت شرک ز باطن کسی تواند کند که زور بازوی او برکند در از خیبر

(Dîvân, s. 50:56)

Şirk ağacının kökünü bâtından sökebilecek kişi,

Kolunun gücüyle Hayber'in kapısını sökendir.

1.1.8.51. Taassup (تعصب)

Taassup dinî mevzulardan kendi görüşünü körü körüne savunma ve diğer görüşleri benimseyenlere karşı düşmanlık demektir.[683] Şeyḫ Âẕerî bir beytinde, kendisinin de taassuba maruz kaldığını söylemiş ve bu durumu meleklerin insanın yaradılışına muhalefet etmesine benzetmiştir:

با ما چو ملایک همه کردند تعصب آنجا به کرم لطف تو بود از طرف ما

(Dîvân, s. 29:90)

Melekler gibi hepsi bize karşı taassup gösterdiler,

Orada senin kerem ve lütfun bizim yanımızdaydı,

[683] Mustafa Çağrıcı, "Taassup" ***DİA***, XXXIX. Cilt, 2010, s. 285.

1.1.8.52. Takva (تقوی)

Takva, Allah korkusu ile günahlardan sakınmak demektir. Şeyḫ Âẕerî, takvaya önem vermiş ve kendisinin takva sahibi olduğunu vurgulamıştır:

زآنها نیم که حسن فروشم به مال و زر تقویست زینت من و زهداست زیورم

(Dîvân, s. 58:4)

Mal ve altın ile gösteriş yapanlardan değilim,

Takvadır benim süsüm, züht ise ziynetim,

Bir kasidesinde geçen beyitlerinde ise şair, kelime olarak zikretmeden takva mefhumu üzerinde durmuştur:

بگفت کیست که ترسند جمله خلق از وی از هیچ چیز نترسد ولیکن او اصلا

بگفتم آنکه نترسد دل خداترس است ولیک ترسد ازو خلق عالمی تنها

(Dîvân, s. 37: 40-41)

Dedi: Kimdir cümle halkın kendisinden korktuğu,

Ama kendisi asla hiçbir şeyden korkmayan?

Dedim: Korkmayan şey Allah'tan korkan yürektir,

Bütün dünya halkı korkar ondan ancak,

Şeyḫ Âẕerî'ye göre takva ancak Ehl-i Beyt sevgisiyle birleşince kişiyi kurtuluşa sevkedebilir. Aksi takdirde kişinin durumu mürted Bel'am b. Bâûrâ gibi olacaktır:

اگر صد خرقه ی تقویت بی حب علی باشد بمانی در دم آخر ز یک یک عور چون بلعم

(Dîvân, s. 58:25)

Eğer yüz takva hırkan olsa bile Ali sevgisi olmadan,

Hepsinden üryan olursun son nefeste Bel'am gibi,

Bir gazelinde ise şair, tasavvufî manaları ifade etmek için takva kavramını dile getirmiştir:

مرا از منظر خوبان نه تقوی باز می دارد چه جای توبه و تقویست گرنه از خدا ترسم

(Dîvân, s. 150:2122)

Beni güzelleri seyretmekten takva alıkoyamaz,

Allah'tan korkmuyorsam tövbe ve takvaya ne gerek var?

1.1.8.53. Tefrika (تفرقه)

İslam ümmetinin maddi ve manevi anlamda birlik ve bütünlüğünün bozulmasına tefrika denir. Kur'an ve hadislerde Müslümanların dayanışma içinde olması tavsiye edilmiş ve ayrılığa sebep olanlar kınanmıştır.[684] Şeyḫ Âẕerî kendi yaşadığı çağı bir tefrika devri olarak görmektedir:

بگیر دامن جمعیتی و فارغ باش که سنگ تفرقه دوران در آستین دارد

(Dîvân, s. 100:792)

Bir topluluğun eteğine yapış ve kendini kurtar
Çünkü devir tefrika taşını yeninde taşıyor

نماند در صدف دهر دُرِّ معرفتی فتاد در صف صاحب دلان مفارقتی

(Dîvân, s. 184:26)

Dehr sedefinde marifet incisi kalmadı,
Kalp sahiplerinin safına tefrika düştü.

Şair, aşağıdaki beytinde de tefrika kelimesini zikretmemekle beraber Müslümanlar arasındaki birliğin bozulmasından şikâyet etmiştir:

بسی خلاف پدید آمد از کتاب و سبق طریقه های مخالف ز یکدگر مشتق

(Dîvân, s. 184:23)

Kitap ve Kur'an hakkında çok ayrılık çıktı,
Birbirinden ayrı düşmüş halde muhalif fırkalar,

1.1.8.54. Tefsir (تفسیر)

Tefsir Kur'ân'ı yorumlama ilmine ve bu amaçla yazılan eserlere verilen addır. Şeyḫ Âẕerî aşağıdaki beytinde kâinatın başlı başına bir Kur'ân tefsiri sayılabileceğini ifade etmiştir:

آذری ما آیة الله و کلامِ ناطقیم ما کلام الله و عالم سر به سر تفسیرِ ماست

[684] Tuncay Başoğlu, "Tefrika" ***DİA***, XL. Cilt, 2011, s. 279-280.

(Âsitân-ı Ḳuds, s. 48)

Ey Âẕerî! Bizler Allah'ın ayeti ve konuşan Kelam'ız,

Biz Kelamullah'ız ve âlem baştan başa bizim tefsirimizdir,

Şeyḫ Âẕerî Divanı'nda geçen en çarpıcı beyitlerden birisi sayılabilecek yukarıdaki beytin anlaşılabilmesi için, içinde geçen tabirlerin teker teker şerh edilmesi lazımdır. Beytin bağlamına bakılırsa "bizler" zamiri insanoğluna işaret etmektedir. Zira; çeşitli nitelikleriyle insanoğlunun Allah'ın ayetlerinden olduğunu Kur'an söylemektedir.[685] "Konuşan Kelam" tabiri, Kur'an-ı Nâtık (konuşan Kur'an) kavramını ifade etmektedir. Kur'an-ı Nâtık, Allah'ın insanlara indirdiği kitabın manası davranış ve sözlerinde tecelli eden kişi olarak tanımlanabilir. Rivayet edildiğine göre Sıffîn Savaşı'nda Muaviye'nin askerlerinin mızraklarına Kur'an sayfaları takmaları üzerine Hz. Ali kendisinin Kur'an-ı Nâtık olduğunu söyleyerek askerlerine savaşa devam etmelerini buyurmuştur.[686] Bu yüzden Kur'an-ı Nâtık öncelikle Hz. Ali'dir. On iki imamın tamamı da Şiîlerce Kur'an-ı Nâtık olarak kabul edilmiştir. İmamların Kur'an-ı Nâtık olması, Hz. Muhammed'den aldıkları ilimle Kur'an'ı eksiksiz yorumlayabilmeleri manasındadır.[687] Kur'an-ı Nâtık, daha geniş anlamıyla en yüksek olgunluk seviyesine ulaşmış insan, yani insân-i kâmildir.[688] Hususen Alevî-Bektâşî geleneğinde bütün insanoğlunun Kur'an-ı Nâtık olması tasavvuru da mevcuttur.[689] Şeyḫ Âẕerî'nin, yukarıdaki beytinde Hz. Ali veya imamları kastettiğine dair bir işaret yoktur. Bu yüzden şair, "konuşan Kelam" tabirini her biri insân-i kâmil olma potansiyeline sahip insanoğlu anlamında kullanmış olmalıdır. Nitekim, nefsiyle savaşı kazanıp Allah'la arasındaki perdeler kalkan kulun düşünce ve sözlerinde Allah kelamı dışında bir şeyin yer alması söz konusu değildir.

Yukarıdaki beytin ikinci mısrasında ise şair, insanın Kelamullah olduğunu tekrar ettikten sonra kâinatın da insanın tefsiri niteliğinde olduğunu söylemiştir. İnsanın icmal, kâinatın ise tafsil olması[690] ve insanın kâinatın hülasası olması[691]

---

685 Rûm 20-23.

686 Mustafa Cemil Kılıç, ***Alevi İbadetlerinin İslam'daki Yeri***, Etik Yayınları, İstanbul, 2007, s. 89.

687 Mürsel Özalp, "Katolik Kilisesi ve İmamiyye Şiası'nın Yanılmazlık/Masumiyet Anlayışlarının Mukayesesi", ***Turkish Studies***, Sayı 12/27, 2012, s. 379.

688 Ahmet Gökbel, ***Ansiklopedik Alevi Bektaşi Terimleri Sözlüğü***, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, Ankara, 2019, s. 128, İsmail Özmen, ***Alevi-Bektaşi Şiirleri Antolojisi Cilt:IV (18. Yüzyıl),*** Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1998, s. 296.

689 İsmail Özmen, ***Alevi-Bektaşi Şiirleri Antolojisi Cilt:III (17.-18. Yüzyıl),*** Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1998, s. 166.

690 M. Nedim Tan, "Tay" ***DİA***, Ek 2. Cilt, 2019, s. 583.

691 Abdülbaki Gölpınarlı, ***Alevî Bektâşî Nefesleri***, s. 71.

tasavvufî düşüncede yer alan telakkilerdir. İbnü'l-Arabî'ye göre insan, varlığın bütün nitelik ve unsurlarını kendinde toplamış bir nevi küçük kâinattır. Ancak bu, insanın âlemin bir numunesinden ibaret olduğu anlamına gelmemektedir. Bilakis, insan kâinata mana veren cevherdir ve kâinattan üstündür.[692] Bu bakış açısı insanın Kur'an, kâinatın ise tefsir olması düşüncesiyle uyumludur. Zira, tefsir de Kur'an'ın açıklanması, şerh edilmesi demektir ama asıl ve üstün olan tefsir değil, Kur'an'ın kendisidir. Şeyḫ Âẕerî, yukarıdaki beytinde Kur'an-ı Nâtık kavramıyla insanın kâinatın özü olması telakkisini birleştirerek yeni bir tasavvufî mana ortaya koymuştur.

1.1.8.55. Tekbir

"Allahuekber" ibaresini telaffuz etmek suretiyle Allah'ın en üstün varlık olduğunu teyit etmeye tekbir denir. Şeyḫ Âẕerî, İmam Ali er-Rıżâ'yı övdüğü bir kasidesinde onun mertebesi karşısında gökyüzünün bile hayrete düşerek "Allahuekber" dediğini ifade etmiştir:

ای رسیده رفعتت جایی که گر بندد خیال گوید از حیرت بسی الله اکبر آسمان

(Dîvân, s. 61:38)

Ey sen ki yüceliğinin ulaştığı mertebeyi hayal etse gökyüzü,
Hayretten "Allahuekber" der defalarca,

1.1.8.56. Tertîl (ترتیل)

Tertîl, Kur'ân'ı yavaş yavaş, düşünerek ve doğru bir şekilde okumak demektir.[693] Şeyḫ Âẕerî'ye göre Kur'ân'ın manasını en iyi şekilde anlamak, sesleri tertîlli okumaktan daha önemlidir:

بکوش تا به کمال کلام حق برسی به سر آن نرسد کس به خواندن ترتیل

(Dîvân, s. 56:25)

Hakk'ın Kelâm'ını (anlamakta) kusursuzluğa ulaşmaya çalış,
Kimse tertîlli okumakla onun sırrına eremez,

---

[692] Fevzi Yiğit, "İbn Arabî'de Ontolojik Açıdan İnsan", ***Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi***, Cilt 30, Sayı 40, 2016, s. 220-221.
[693] Abdurrahman Çetin, "Tilâvet" ***DİA***, XLI. Cilt, 2012, s. 155-156.

1.1.8.57. Tevellâ ve Teberrâ (تولا و تبرا)

Tevellâ ve teberrâ Şiîliğe has kavramlardır ve birbirinin tamamlayıcısı kabul edilirler. Tevellâ, Ehl-i Beyt'i velî edinip sevmek ve teberrâ ise Ehl-i Beyt'in düşmanı olduğu varsayılan kişilerle alakayı kesmek anlamındadır. Tevellâ ve teberrânın halihazırdaki anlamlarını kazanmaları ve birarada kullanılmaları Şiî düşüncesinin gelişimi içerisinde zamanla olmuştur. Safevîler öncesinde Şiîlerin bu iki kavram hakkındaki tutumları nispeten ılımlı olsa da Safevîler devrinde tevellâ ve teberrâ şiddetlenerek taassup raddesine çıkmıştır.[694]

Şeyḫ Âẕerî, Hz. Ali'yi methettiği bir kasidesinde kendi duruşunu şöyle dile getirmiştir:

شاها ز غلامان تو مداح کمینه هست آذری آنکو به تو کرداست تولا
در گنج تولا و تبرا زده خیمه کرده به تولای تو از غیر تبرا

(Dîvân, s. 41:26-27)

Ey şah! Senin kulların arasında en hakir meddah,
Ve sana etmiştir tevellâ eden Âẕerî'dir,
Tevellâ ve teberrâ hazinesine çadır kurmuştur,
Ve sana tevellâ ile diğerlerinden etmiştir teberrâ,

Bir başka beytinde ise Âẕerî, tevellâ ve teberrâ sözcüklerini zikretmeden kendisinin Âl-i İmrân'ın yani Ehl-i Beyt'in yanında, diğerlerinin ise karşısında olduğunu ifade etmiştir:

من محب آل عمرانم خلاف خارجی وندرین دین صادقم قلب و دغا پیداست کیست

(Dîvân, s. 43:37)

Ben Âl-i İmrân'ın dostu ve ona isyan edenlerin karşısındayım,
Ve bu dine sadığım, sahtekâr ve yalancı kim bellidir,

Tevellâ ve teberrânın bir arada olması gerektiği ve biri olmadan ötekinin de eksik kalacağı yönündeki Şiî yaklaşımı ise Âẕerî'nin bir gazelinde aksetmektedir:

با یاد تو کردیم ز غیر تو فراموش در مذهب ما عین تبراست تولا

(Dîvân, s. 71:22)

Seni anmakla senin dışındakileri unuttuk,

[694] Jean Calmard, "Tabarruʾ" ***The Encyclopedia of Islam***, X. Cilt, 2000, s. 20-22.

Bizim mezhebimizde tevellâ neyse teberrâ da odur,

Öte yandan Şeyḫ Âẕerî, tevellâ ve teberrâ kavramlarını umumi anlamları içinde de kullanmıştır. Divanın başındaki münacatında yer alan aşağıdaki beyitte şair Allah'a yönelmeyi tevellâ, gayrıyı unutmayı ise teberrâ sözcüğüyle ifade etmiştir:

سوگند بدانها که تولا به تو دارند　　وز غیرت تو کرده ز غیر تو تبرا

(Dîvân, s. 28:78)

Andolsun sana tevellâ edenlere,

Ve senin gayretinle gayrıdan teberrâ edenlere,

1.1.8.58. Tevfik (توفیق)

Tevfik kelimesinin sözlük anlamı "uygun bulma"dır. Dinî bir tabir olarak tevfik, Allah'ın hayırlı işler yapmaya niyet ve gayret gösteren kulun işini kolaylaştırması ve işin başarıyla neticelenmesini sağlaması,[695] demektir. "Gayret bizden, tevfik Allah'tadır" mealindeki hadisler İslam'daki tevfik anlayışını hülasa etmektedir.

Şeyḫ Âẕerî'ye Allah'ın tevfiğiyi sayesinde şuur kazanan kulun meleklerin bile ulaşamadığı bazı manevi hazineleri elde etmesi mümkündür:

کحل توفیق کرم لطف تو در چشم کشد　　بخت بیدار زند نوبت آگاهی ما

در آن گنج که بر روی ملایک بستند　　هست وابسته ی یک آه سحر گاهی ما

(Dîvân, s. 76:157-158)

Lütfunun cömertliği tevfik sürmesini göze çekince,

Uyanık bahtımız bizi şuurlandırma davulunu çalar,

Meleklere kapalı olan o hazinenin kapısı,

Bizim seher vaktindeki bir Âh'ımıza bağlıdır.

Tevfiğe mazhar olmak herkese nasip olmayan bir nimettir:

کرم ز مخزن توفیق خلعتی خاص است　　که آن به قامت خوبان بریدن از بالا

(Dîvân, s. 38:52)

Tevfik mahzeninden gelen kerem müstesna bir hilattır,

Güzellerin boyuna göre kesilmiştir tepeden,

[695] Hülya Alper, "Tevfik" ***DİA***, XLI. Cilt, 2012, s. 8.

Şeyḫ Âẕerî, birkaç beytinde maddi ya da manevi hedeflere ulaşmak için tevfiğin şart olduğunu ve Allah'ın muvafakatı olmadan kişi ne kadar çalışırsa çalışsın netice alamayacağını ifade etmiştir:

تا مخزن توفیق تو در دست که افتد　　این گنج به بازوی کفایت نتوان یافت

(Dîvân, s. 91:558)

Senin tevfik mahzenin ele geçmeden,

Bu hazine beceri kolu ile kazanılmaz,

به خاک آستان دوست مردن کار توفیق است　　به کوشش کی تواند ساخت کس بر آسمان خانه

(Dîvân, s. 168:2599)

Yarin eşiğinin toprağında ölmek tevfik işidir,

Çalışıp didinmekle kim nasıl gökyüzüne ev yapabilir?

فتح ابواب کار توفیق است　　مکتسب نیست کار فتح الباب

(Dîvân, s. 177:2)

Kapıların fethi tevfik işidir,

(Çalışma ile) elde edilmez kapıların fethi,

Öte yandan Şeyḫ Âẕerî, maddi ve manevi başarıları elde etmek için Allah'ın tevfik ihsan etmesi yanında kulun da gayret göstermesi gerektiğini düşünmektedir. Zira, kötü huylu olmak tevfiğin boşa harcanmasına yol açabilmekte ve gayret etmeyi bırakan kişiden tevfik geri alınabilmektedir:

کی بری بوی گلاب معرفت چون هر نفس　　شیشه ی توفیق را بر سنگ بد خوی زنی

(Dîvân, s. 174:2750)

Marifetin gül suyunun kokusunu nasıl alacaksın?

Her dem tevfik şişesini kötü huyluluk taşına vuruyorsun,

ترسم که بر جریده ی توفیق ما کشند　　این خط که بر جریده ی طاعت کشیده ایم

(Dîvân, s. 154:2228)

Korkarım tevfik defterimin üzerine yazacaklardır,

Bizim ibadet defterine yazdığımız bu yazının aynısını,

1.1.8.59. Tevhid (توحید)

Tevhid, Allah'ın birliğine inanmak ve ikrar etmek demektir. İslam inancının temeli olan tevhid, Kur'ân'da en çok vurgulanan hususlardan birisidir. Kelam âlimleri Allah'ın birliğinin akli delillerle ortaya konulması üzerinde durmuşlardır.[696] Mutasavvıfların tevhid anlayışı da özünde farklı olmamakla beraber zaman içinde tasavvufî düşüncenin gelişmesiyle derinlik kazanmıştır. Tasavvufta tevhid sâlikin Allah'la arasındaki perdeleri kaldırarak hakikate ve yakîne yaklaşması suretiyle gerçekleşir. Bu tevhid anlayışı akıl ve delillerden ziyade mükâşefe ve vecde dayalıdır. Tasavufta tevhidin çeşitli merhaleleri vardır ve her merhale kul için uygun ya da mümkün olmayabilir.[697]

Şeyḫ Âẕerî'ye göre tevhid katiyen basit bir kavram değildir ve her ne kadar dile getirmesi kolay olsa da mana olarak feleğin belini bükecek ağırlıktadır:

بگفت چیست که در نفس خود ندارد ثقل گران تر است ولیکن بسی ز ارض و سما
جواب دادم و گفتم که لفظ توحید است که حمل آن کند از ثقل پشت چرخ دوتا

(Dîvân, s. 37: 38-39)

Dedi: Kendinden bir ağırlığı olmayan,
Ama yer ve gökten çok daha ağır olan şey nedir?
Cevap verdim: Tevhid lafzıdır,
Çünkü onun ağırlığıyla feleğin beli iki büklüm olur,

Tevhid sırrı sözle izah edilmesi mümkün olmayan, ancak Allahü Teâlâ'nın tecellilerini tecrübe eden Ehl-i Zevk'in anlayabileceği bir hususdur:

سرّ توحید که آن مشرب اهل زوق است هست علمی که ز تقریر و بیان بیرون است

(Dîvân, s. 84:370)

Zevk ehlinin meşrebine ait olan tevhid sırrı,
İkrar ve beyan etmenin ötesinde bir ilimdir,

[696] Mevlüt Özler, "Tevhid" ***DİA***, XLI. Cilt, 2012, s. 18-19.
[697] Süleyman Uludağ, "Tevhid - Tasavvuf" ***DİA***, XLI. Cilt, 2012, s. 21.

Âẕerî kâinatın her yerinde Allah'ın birliğini ortaya koyan işaretler olduğuna inanmaktadır. Âlemdeki tüm zerrelerin tevhid hakikatine şahitlik ettiğini iki beytindedile getirmiştir:

برنام تو هر نقطه به تحقیق دلیلی بر ذات تو هر ذره به توحید گواهی

(Dîvân, s. 67:4)

Her nokta senin isminin hakikatine delil olur

Her zerre senin zatının birliğine şahit olur

هر کجا گویند در توحید ذات او سخن جمله ذرات عالم هست بر جودت گواه

(Dîvân, s. 165:2512)

Nerede onun zatının tevhidinden söz etseler

Âlemin tüm zerreleri O'nun rahmetine şahitlik eder

Tevhid alemin her yanında o derece mübeyyendir ki tevhide tam ters ve küfrün sembolü sayılabilecek şeylerde dahi aslında Allah'ın birliği tezahür etmektedir:

توحید تو از مظلمه ی کفر بتابد هم چون مه روشن ز سواد شب یلدا

(Dîvân, s. 27:26)

Senin tevhidin küfrün zulüm karanlığından bile parlamaktadır,

Yelda gecesinin siyahlığında parlayan ay gibi,

Şeyḫ Âẕerî'yi asıl ilgilendirenin tasavvufî tevhid olduğunu ve bu tür tevhidin, kelime-yi tevhid ile imanın ilan edilmesinden öte bir mertebeyi temsil ettiğini ise aşağıdaki beyit göstermektedir:

سرّ توحید که آن مشرب اهل ذوق است هست علمی که ز تقریر و بیان بیرون است

(Dîvân, s. 84:370)

Zevk ehlinin meşrebine ait olan tevhid sırrı,

İkrar ve beyan etmenin ötesinde bir ilimdir,

Şeyḫ Âẕerî iki beytinde tasavvufun kuruluş safhasındaki önemli simalarından olan Ḥallâc-ı Manṣûr'un şehit edilmesine yol açan "Ene'l-Hakk" sözüne yer vermiştir. Görünüşte tevhide ters bir cümle olan "Ene'l-Hakk" mutasavvıfların bakışına göre ise zâhir ehli olan avamın idrak edemeyeceği bir tevhid mertebesinin ifadesidir. Bu tevhid mertebelerine yaklaşmak isteyen kişi ise elbette fani olan hiçbir şeyden korkmamalıdır:

پای در کوی انا الحق نتوانند نهاد اهل توحید اگر از سر دار اندیشند

(Dîvân, s. 120:1333)

"Ene'l-Hakk" sokağına adım atamaz,

Tevhid ehli eğer darağacından endişe edecekse,

Şair, "Ene'l-Hakk" cümlesiyle ifade edilen hakikatlerin sır olarak kalması gerektiğini ve bu hakikatleri avama açıklamanın tehlikeli olacağını ise şöyle ifade etmiştir:

سر اناالحق از سر خود سرسری مگوی کین نکته هاست کان به سر دار می رود

(Dîvân, s. 126:1488)

"Ene'l-Hakk" sırrını dikkatsizce dile getirme,

Böyle hassas mevzular yüzünden başlar darağacına gider,

Yine sırlı manalar barındıran bir beytinde şair, tevhidin ileri safhalarına geçmek için cesaret gerektiğini vurgulamıştır:

کند توحید الا الله از غیر سراندازان به تیغ لا الاهند

(Dîvân, s. 122:1399)

Sevgili uğruna baş verenler "lâ ilâhe" kılıcıyla

"İllallâh" ile tevhid eder ve gayrıdan (yüz çevirirler)

Şeyḫ Âẕerî kendi tevhid yolculuğundaki tecrübesinden de bahsetmiştir. Şaire göre denizde bir gemi gibi olan insanı tevhidin farklı mertebelerine götürecek olan kaptan can yani aşktır. Ancak idrak sınırlarını zorlayan bu denizde kişinin kontrolünü yitirip dalalete düşmesi de mümkündür. Bunu engelleyecek olan ise akıl çapasıdır:

توحید بحر و این تن من هم چو کشتی است جان ناخدای کشتی و عقل است لنگرم

(Dîvân, s. 58:6)

Tevhid denizdir ve benim bu bedenim de gemi gibidir,

Can geminin kaptanıdır ve akıl da çapamdır

Âẕerî'nin bir gazelinde tevhid kavramını kullanış şekli ise söz ettiği maşuğun tasavvufî anlamda bir maşuk olduğunu göstermektedir:

درون پرده ی توحید نامحرم کجا آید چو در خلوت سرای یار ما محرم نمی گنجد

(Dîvân, s. 98:732)

Tevhid perdesi içinde namahremin nereye girsin?

Çünkü yarimizin halvetgahına mahrem dahi sığmaz,

Tevhide ulaşmayı hedefleyen tasavvuf tarikatları nezdinde ilim şehrinin kapısı Hz. Ali'nin daima müstesna bir yeri olmuştur. Şeyḫ Âẕerî de tevhid sırlarını elde etmek için "velayet şahı" olan Hz. Ali'nin yolunu takip etmenin şart olduğunu dile getirmiştir:

به اوج حضرت توحید نتوانی رسید ای دل مگر از همت شاه ولایت نردبان سازی

(Dîvân, s. 171:2679)

Ey gönül! Tevhid makamının zirvesine varamazsın,
Velayet şahının himmetinden merdiven yapmadıkça,

1.1.8.60. Tevil (تأویل)

Tevil, Kur'ân ayetlerini bir delile dayanmak şartıyla en belirgin manası dışındaki olası manalarına göre yorumlamak demektir. İslam'ın ilk devirlerinde tevil ve tefsir eş anlamlı olarak kullanılmış ama zamanla tefsir, ayetleri nüzul sebebi gibi ilmî delillere dayanarak yapılan yorum olarak sınırlandığı halde tevil, diğer muhtemel manaların ortaya çıkartılması anlamını kazanmıştır. Tevilin caiz olup olmadığı, şartları, sınırları ve kimler tarafından yapılabileceği üzerine âlimler çeşitli görüşler beyan etmişlerdir. Şiî âlimlerine göre tevil yetkisi Hz. Muhammed ve On İki İmam'a aittir. Tasavvufta ise tevil mükâşefe nitelikli yorumlara denir ve işârî tefsir olarak da adlandırılır.[698]

Şeyḫ Âẕerî, bir beytinde İmamların tevil yetkisine dair Şiî nazariyesini tasdik etmiştir:

علی و جعفر و آنگه محمد باقر مفسران کلامند و صاحب تأویل

(Dîvân, s. 56:46)

Ali, Cafer ve sonra Muhammed-i Bâkır,
Senin kelamının müfessirleri ve tevil sahibidirler,

Âẕerî, imamlar dışındaki kulların ise teville uğraşmasına soğuk bakmıştır. Şair, teville uğraşmak yerine dikkatini tasavvufî aşk üzerine yoğunlaştırmasının daha faydalı olacağını öne sürmüştür:

در قامت و آبروی بت ما نظری کن تاویل چه حاجت که کنی نون و قلم را

[698] Yusuf Şevki Yavuz, "Te'vil" ***DİA***, XLI. Cilt, 2012, s. 27-28.

(Dîvân, s. 74:100)

Putumuzun endamına ve kaşına bir bak,

Nûn ve kalemi tevil etmeye ne gerek var?

Âẕerî, bazı uç fırkaların keyfi tevillerle Kur'ân'ın manasını çarpıtmaya çalıştığını ima etmiştir:

دست ادراک به تغییر قضا چون نرسد دست از منزل تغییر به تأویل کشند

(Dîvân, s. 120:1327)

İdrak eli kazanın değiştirilmesine yetmeyince

Değiştirmekten vazgeçip tevile el uzatırlar

1.1.8.61. Tevekkül (توکل)

Tevekkül, müminin işlerinin neticesiyle alakalı sadece Allah'a güvenmesi demektir. Tevekkül etmenin tedbir almaya engel olmadığı, bilakis müminin tedbir almakla mükellef olduğu İslam düşüncesinde vurgulanmış bir husustur. Tasavvufta tevekkül makamı ulaşması oldukça zor bir makam olarak görülmüştür. Tasavvufî tevekkül Allah'a tam bir teslimiyeti gerektirir ve "gassâl önündeki ölü" benzetmesiyle ifade edilir.[699]

Şeyḫ Âẕerî, tevekkülün kişiye büyük bir manevi güç verdiğini şu beyitleriyle ifade etmiştir:

آفاق را به تیغ توکل گرفته ام نی راغب سپاه و نه محتاج لشکرم

(Dîvân, s. 58:9)

Ufukları tevekkül kılıcıyla zaptettim,

Ne asker talebim var ne de orduya ihtiyacım,

تا پای در طریق توکل نهاده ام گشتند سرکشان دو عالم مسخرم

(Dîvân, s. 58:15)

Tevekkül yoluna adım attığımdan beri,

İki alemin âvareleri emrime girdi,

[699] Süleyman Uludağ, "Tevekkül - Tasavvuf" ***DİA***, XLI. Cilt, 2012, s. 3.

1.1.8.62. Tövbe (توبه)

Tövbe, kulun günahlarından pişmanlık duyup haramlardan vazgeçerek yeniden Allah'a yönelmesidir. Âẕerî, birçok defa tövbeden döndüğünü dile getirmiştir:

توبه ها بشکسته چون زلف بتان در راه دین با نهال شرع چون گل سست پیمان آمده

(Dîvân, s. 66:62)

Putların zülüfleri gibi ne tövbeler bozdum din yolunda,
Şeriat fidanıyla zayıf gül misali ahit yaptım,

Tövbe kavramı Şeyḫ Âẕerî'nin tasavvufî manalı gazellerinde de geçmiştir. Şair, bir gazelinde kendisini zincirle tövbe ve zikirden uzaklaştırıp meyhaneye götürmelerini talep etmiştir (bk. Ṭâmât). Bir başka gazelde ise güzelleri seyretmekten vazgeçmeyeceğini çünkü samimi Allah korkusu olmadan tövbenin bir işe yaramayacağını söylemiştir (bk. Takva) . Şairin tövbeden bahsettiği diğer bir beyti ise şöyledir:

مرا نخوردن می محنتی ز خلق نبود همین به توبه جفای خمار شد باعث

(Dîvân, s. 94:637)

Benim bade içmemem halkın kınamasından değil,
Humâr cefası sebep oldu bu tövbeye,

1.1.8.62.1. Naṣûḥ Tövbesi (توبه نصوح)

Tövbenin hususi bir türü Tahrîm suresi 8. ayette zikredilen Naṣûḥ tövbesidir. Naṣûḥ sözcüğü halis ve samimi demektir ve tövbe eden kişinin günah işlemeye son verme niyetinde mutlaka ciddi olması gerektiğini anlatmaktadır.[700] Mesnevî'de anlatılan bir hikâyeye göre ise Naṣûḥ kadın kılığına girip kadınlar hamamında tellaklık yapan genç bir adamdır ama daha sonra kati bir şekilde tövbe ederek işlediği günahlardan vazgeçmiştir.[701]

Şeyḫ Âẕerî, Naṣûḥ'un samimi tövbesinin Allah'ın lütfu ile mümkün olduğunu hatırlatarak kendisi içinde benzer bir tövbe ve bağışlanma dileğinde bulunmuştur:

[700] Bekir Topaloğlu, "Tövbe" ***DİA***, XLI. Cilt, 2012, s. 279-281.
[701] Mevlânâ Celâleddîn Muhammed, **Mesnevî**, çev. Adnan Karaismailoğlu, s. 666-669.

گر یافت نصوحا شرف توبه ی جاوید　　از همت خویش و شرف مسجد اقصا

درگاه تو از مسجد اقصا بود اشرف　　ماییم و دلی سخت تر از صخره ی صما

از فضل کرم کن شرف همت عالی　　کز درگه تو یافت بدین توبه نصوحا

(Dîvân, s. 29: 92-94)

Eğer Naṣûḥ ebedi tövbenin şerefini elde ettiyse,

Kendi himmeti ve Mescid-i Aḳṣâ'nın şerefi sayesindedir,

Senin dergâhın Mescid-i Aḳṣâ'dan daha şereflidir,

Kalbi muallak taşından daha sert olansa bizleriz,

Fazlınla kerem göster ve yüce himmetinle şereflendir,

Zira senin dergahından elde etti Naṣûḥ bu tövbeyi,

Şair, kendisinin de birçok defa Naṣûḥ tövbesi ettiğini söylemiş ve tövbelerini bozduğunu ima etmiştir:

به آب میکده زان بیشتر که غسل کنیم　　به دست عشک تو کردیم توبه های نصوح

(Dîvân, s. 94:643)

Meyhanenin suyunda guslettiğimizden çok,

Senin aşkının elinde Naṣûḥ tövbeleri ettik,

1.1.8.63. Ülü'l-Emr (اولوالامر)

Kur'ân'da zikredilen bir tabirdir. Müslümanların itaat etmeleri gereken devlet idarecileri anlamına gelir. Şeyḫ Âẕerî Hz. Muhammed için ülü'l-emr tabirini kullanmıştır:

از نژاد آن اولوالامری که هنگام قضا　　بازگشت از امر او از سوی خاور آسمان

(Dîvân, s. 61:40)

(Namaz) kazaya kalınca emriyle güneşin batıdan geri döndüğü,

O Ülü'l-Emr'in soyundan gelmektedir,

Yukarıdaki beyitte şair, Hz. Ali'nin namaz kılması için güneşin batıdan geri dönmesi mucizesine telmihte bulunmuştur. Rivayete göre Hz. Ali dizlerinde uyuyan Peygamber'i uyandırmak istemediği için öğle namazı vakti kaçar. Hz. Muhammed uyandığında, Hz. Ali'nin namazını kılabilmesi için dua eder ve güneş namaz vakti yeniden girecek kadar doğuya gelir.

1.1.8.64. Vahiy (وحی)

Vahiy, Allah'ın peygamberler vasıtasıyla emirlerini ve uygun gördüğü bilgileri çeşitli yollarla beyan etmesi demektir.[702] Şeyḫ Âẕerî'ye göre akıl da bazı yönleriyle vahiy indirilen bir peygamber gibidir:

رسول خاص تو عقلی است که وحی می آرد　　به ترک لذت و شهوت تورا ز پیش خدا

(Dîvân, s. 36:8)

Senin hususi resulün sana vahiy getiren akıldır

Zevk ve şehveti terk etmen için Allah katından

Âẕerî, kendi şiirlerinin de vahiy gibi tesirli olduğunu öne sürmüştür:

حدیث آذری چون وحی در دل می کند تأثیر　　ز دریای عرب دریست کآمد از عجم بیرون

(Dîvân, s. 162:2443)

Âẕerî'nin sözü vahiy gibi kalplere tesir eder,

Umman Denizi'nden olup Acem'de ortaya çıkmış bir incidir.

1.1.8.65. Vesvese

Bir fıkıh tabiri olarak vesvese; ibadetlerin gereğinin eksiksiz yapıldığına dair kişide oluşan mantıksız kuşku ve buna bağlı olarak aynı ibadetle ilgili işlerin tekrar tekrar yapılması durumudur. Fıkıh âlimleri vesveseyi bir hastalık ve şeytanın müminlerin ibadetine engel olmak için bir hilesi olarak ele almışlar ve vesvese üzerine iş yapmanın yanlışlığını vurgulamışlardır.[703]

Şeyḫ Âẕerî bir şiirinde vesveseli bir sufiyi mizahi denebilecek bir üslupla tenkit etmiştir:

صوفی وسواسیی در کوچه ای کو آب ماست　　همچو مرغابی بود دایم میان جویبار

في المثل گر آب دریا را بر او ریزد کسی　　از نجاست همچنانش دل نمی گیرد قرار

کسوت شب را به ظلمت پاك کردن ممکن است　　نیست ممکن بردن از آیینه ی رشکش غبار

در طهارت بر لب جو دیدمش چون پارسال　　باز امسالش هم آنجا دیده ام در کارزار

در شکم لیکن نه تا تجدید امسال است آن　　یا همان في الجمله تجدید است کان میکرد باز

[702] Yusuf Şevki Yavuz, "Vahiy" ***DİA***, XLII. Cilt, 2012, s. 440.
[703] Mustafa Çağrıcı, "Vesvese" ***DİA***, XLIII. Cilt, 2013, s. 71.

(Dîvân, s. 189:99-103)

Vesveseli bir sufi bizim su (çeşmemizin) olduğu sokakta,
Akan suyun her daim ortasındadır ördek gibi,
Mesela birisi denizin suyunu dökse üstüne,
Yine de necasetten emin olmazdı kalbi,
Gecenin elbisesini gölgeden temizlemek mümkündür,
Onun gayret aynasındaki tozu silmek ise imkânsız,
Suyun ağzında taharet ederken gördüm onu geçen sene,
Bu sene de aynı yerde gördüm onu iş üstünde,
Lakin şüphede kaldım bu yılın (abdestini) mi yeniliyor,
Yoksa (bir önceki yıl) yapmakta olduğunun tekrarı mıdır, diye.

1.1.8.66. Zat ve Sıfat (ذات، صفات)

Allah'ın zatı yanında Kur'an ve hadiste ona nispet edilen sıfatların varlığı, yaratılmış ya da kadim oluşu ve bu sıfatların zat ile irtibatı hakkında İslam âlimleri farklı görüşler öne sürmüşlerdir. Ehl-i Sünnet'in kabul ettiği görüşe göre Allah'ın zatının yanında sıfatları da mevcuttur ve bu sıfatlar zatla aynı olmadığı gibi ondan ayrı da değildirler. Şiî âlimleri ise Mu'tezile'ye daha yakın bir tavır benimsemiş ve sıfatların birbirleriyle ve zat ile aynı şey olduğunu öne sürmüşlerdir. Bir başka deyişle Şiîlere göre Allah'ın zatından bağımsız olarak sıfatlarının vücudu mevzubahis değildir.[704] Şeyḫ Âẕerî de zat karşısında sıfatların bir varlığının olmadığını ima etmiştir:

گهی که کوکبه ی کبریای ذات بر آید　　خروش نیستی از عالم صفات برآید

(Dîvân, s. 128:1548)

Zatın yücelik yıldızı tuluğ edince,
Sıfat aleminden yokluk feryadı yükselir,

Şair, bütün mevcudatın ve ilmin tek bir noktadan çıkması fikri üzerinde durduğu bir şiirinde de zat ile sıfatın ayrılabilirliğini sorgulamıştır:

آن نقطه ی قدیم چو قسمت پذیر نیست　　چون گشت مقسم این همه ذات و صفات را

(Dîvân, s. 185:7)

[704] Şehrazat Zengin Karayılan, ***Şia Kelamında İlahi Sıfatlar***, Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana, 2010, s. 74-79.

O kadim nokta madem bölünemezdir,
Nasıl oldu da ayırdı zat ile bütün bu sıfatları?

1.1.8.67. Zikir (ذکر)

Zikir, dille veya kalple Allah'ı anmak demektir. Şeyḫ Âẕerî, Allah'ın büyüklüğü karşısında kula düşenin ancak zikir yapmak olduğunu şu beytinde ifade etmiştir:

نتیجه ای ندهد فکر کبریایی او به غیر گفتن تکبیر و خواندن تهلیل

(Dîvân, s. 55:20)

Onun yüceliğini düşünmek,
Tekbir getirmek ve "lâ ilâhe illallah" demekten başka bir netice vermez,

Âẕerî'nin dille yapılan zikir kadar nefsi temiz tutmanın da gereğine inandığı anlaşılmaktadır. İstiğna ve derviş meşrepli olmanın ibadetten bile daha önemli olabileceğini öne sürdüğü bir gazelini şair, retorik bir soruyla bitirmiştir. Gazelin bağlamı içinde sorunun cevabının olumlu olduğu ve gerçekten bir "âh"ın zâhirî zikirlerden üstün olabileceği anlaşılmaktadır:

آذری درگاه استغنا برابر کی کند با همه طاعات و ذکر قدسیان یک آه را

(Dîvân, s. 75:129)

Ey Âẕerî! İstiğna dergâhı hiç denk sayar mı
Kutsilerin bütün zikir ve ibadetleriyle bir "âh"ı?

1.1.8.68. Zulüm (ظلم، ستم)

Zulmün sözlük anlamı olarak bir şeyi yanlış yere koymaktır ve bu sözcük çoğunlukla güçlüler tarafından zayıflara yapılan zorbalık ve haksızlıkları ifade eder. Zulüm, Kur'ân'da defalarca zikredilmiş; şirk, Allah'ın emirleri dışına çıkma ve diğer insanlara haksızlık yapma anlamlarında kullanılmıştır. Hadislerde geçen zulüm ve ondan türetilmiş kelimeler ise haksızlıkla ilgili fiilleri ifade etmiştir. İslami ahlak felsefesinde zulüm, adaletin zıddı olarak ele alınmıştır.[705] Allah'ın zulmetmesinin söz

[705] Mustafa Çağrıcı, "Zulüm" ***DİA***, XLIV. Cilt, 2013, s. 507-509.

konusu olmadığı Kur'ân ve hadiste açıkça belirtilmiştir ve İslam âlimlerinin ortak görüşü de bu yöndedir.[706]

Şeyḫ Âẕerî, zulüm ve adalet kavramlarını karşıt anlamlı olarak kullandığı bir beytinde Allahü Teâlâ'nın takdir ettiği hiçbir şeyin zulüm sayılamayacağını vurgulamıştır:

دارای ما به خکم ازل هر چه داد داد وین از ستم نداد که گویند داد داد

(Dîvân, s. 95:662)

Mevlamız ezel fermanıyla ne verdiyse vermiştir

Ve bunu zulümden ötürü vermemiştir; dedikleri gibi adaletten vermiştir

Şeyḫ Âẕerî'ye göre zulmün sebebi nefis ve hevadır ve aslında her zulüm Kâbil'in Hâbil'i öldürmesi hadisesinin tekrarıdır (bk. Hâbil ve Kâbil).

Şairin zulüm kavramıyla ilgili üzerinde durduğu hususlardan birisi ahir zamanda cihana hâkim olacak zulmün Mehdî'nin zuhuruyla son bulmasıdır:

زنگار کفر و ظلم نماند به دور تو با نور روز نیست شب تیره را مجال

(Dîvân, s. 55:11)

Küfür ve zulüm pası kalmayacak senin devrinde,

Karanlık gecenin gün ışığına karşı koyacak gücü yoktur,

Şeyḫ Âẕerî, Mehdî'ye seslendiği bir başka şiirinde de gaip imamdan ortaya çıkarak çağ aynasının üzerinde birikmiş zulüm tozunu kaldırmasını istirham etmiştir (bk. Mehdî).

Şair, aşığa acı çektiren maşuğu da bir zulüm timsali olarak tavsif etmiştir:

بر جان ما ز غمزه مزن تیر دم به دم بر بی گناه ظلم پیاپی صواب نیست

(Dîvân, s. 89:505)

Her an gamzenden canımıza ok atmayı bırak,

Günahsıza durmadan zulmetmek doğru değildir,

[706] Yusuf Şevki Yavuz, "Zulüm - Kelâm" ***DİA***, XLIV. Cilt, 2013, s. 510-511.

نقش بندان ازل شکل خم ابروی تو طاق بستند و بنای ظلم ویران ساختند

(Dîvân, s. 115:1195)

Ezel nakkaşları senin kaşının eğik şeklinden,

Bir kubbe yaptılar ve (üzerine) harap bir zulüm binası inşa ettiler,

1.1.8.69. Zühd ve Fısk (زهد، فسق)

Zühd, dünyevi emellere sırtını dönüp Allah'a yönelmektir. Fısk ise Allah'ın emir ve yasaklarına uymamaktır. Bu iki kavramın birbirinin zıddı olarak ele alınması mümkündür. Şeyḫ Âẕerî, kişinin zühd ve fısktan nasibinin yani hidayet ya da dalalet üzere olmasının Allah'ın takdiri olduğunu ve değişmeyeceğini şu beytiyle ifade etmiştir:

نصیب ما به زهد و فسق بیش و کم نخواهد شد که در پیمانه ی تقدیر بیش و کم نمی گنجد

(Dîvân, s. 98:734)

Nasibimiz zühd ve fıskla azalıp çoğalmayacaktır,

Çünkü az da çok da takdir kadehine sığmaz,

1.1.9. İslamiyet Dışındaki Dinlerle Alakalı Kavramlar

1.1.9.1. Hristiyanlık

Peygamberi Hz. İsa, kitabı ise İncil olan dindir. Şeyḫ Âẕerî, lale redifli kasidesinde laleyi Hristiyanlığın sembollerine benzetmiştir:

پای او شکل چلپیا و سرش چون ناقوس می کند تازه مگر دین مسیحا لاله

(Dîvân, s. 63:7)

Ayağı haç şeklinde tepesi ise çan gibi,

Lâle yoksa İsa'nın dinini mi canlandırıyor?

Âẕerî, Hz. İsa'nın dinini takip edilmesi gereken iman yoluyla bir saymıştır. Sonuç olarak Hz. İsa'nın getirdiği tahrif edilmemiş din de İslam'la uyumlu olduğu için şair böyle bir ifade kullanmış olmalıdır:

برسمت قدسیان درجات کمال توست چون بر خلاف مذهب عیسی روی خری

(Dîvân, s. 68:32)

Kutsiler tarafında senin için kemal dereceleri vardır,

İsa'nın dininin tersine gidersen eşeksin,

İncil'in ve Allah'ın gönderdiği diğer kitapların özünde İslam'ı içerdiği fikri şairin bir başka kasidesinde de mevcuttur. Söz konusu beyitte Âẕerî, İslam peygamberi Hz. Muhammed'in kendisinden önce indirilen kitapların ilmine de sahip olduğunu söylemiştir:

عارف تورات و انجیل و زبور وهم صحف سالک معراج او أذني و أوحي ودنا

(Dîvân, s. 33:53)

Tevrat, İncil, Zebur ve sahifelerin bilgesi,

"Yahut daha az"[707] *ve "vahyetti"*[708] *ve "yaklaştı"*[709] *miracının sâliği,*

Şair, bir beytinde ise Hz. Muhammed'in gelişiyle İncil'in neshedildiğini dile getirmiştir (Bk. Nesh).

1.1.9.2. Musevilik

Peygamberi Hz. Musa olan dindir. Tevrat ve Zebur, Museviliğin kitaplarıdır.

Şeyḫ Âẕerî, bir kasidesinde "Benim ümmetimin âlimleri Benî İsrail'in peygamberleri gibidir." mealindeki hadise telmihte bulunmuştur:

کدام کیش نبی داشت اینچنین امت به علم دین همه چون انبیاء اسراییل

(Dîvân, s. 56:37)

Hangi dinin ve peygamberin böyle bir ümmeti vardı?

Din ilminde her biri İsrail peygamberleri gibidir,

1.1.9.2.1. Tevrat ve Zebur (تورات، زبور)

Şeyḫ Âẕerî'ye göre Hz. Muhammed; İncil, Tevrat ve Zebur'un tahrif edilmemiş esas muhtevasının ilmine sahiptir (bk. Hristiyanlık). Hz. Ali'ye isnat edilen "İlim bir noktaydı. Cahiller onu çoğalttı." sözünden alıntı yaptığı bir gazelinde ise şair, Zebur ve Tevrat'ın orijinal hallerinin aslında hakikatleri ihtiva ettiğini ifade etmiştir:

علم یک نقطه و اول چو درآمد به حروف گاه تورات شد و گاه زبور داود

[707] Bk. Necm 9.
[708] Bk. Necm 10.
[709] Bk. Necm 8.

(Dîvân, s. 125:1459)

İlim bir nokta (idi) ve ilk olarak harf biçimi aldı,

Kâh Tevrat oldu ve kâh Davud'un Zebur'u,

Bir başka beytinde ise şair, Resulullah'ın gelişiyle Tevrat'ın hükmünün sonra erdiğini söylemiştir (Bk. Nesh).

1.1.9.3. Mecûsîlik ve Sâbiîlik (صابی، مجوسی)

Sâbiîlik, günümüzde Irak topraklarında kalan bölgede yayılmış tek tanrılı bir dindir. Mecûsîlik ise Zerdüşt tarafından kurulan ve İslamiyet öncesi İran'da hâkim olan tek tanrılı dine İslami kaynaklarda verilen isimdir. Her iki din de düalisttir ve günümüzde takipçilerinin sayısı oldukça azalmıştır. Bakara 62. ayette ve Mâide 69. ayette Hristiyanlar, Museviler ve Sâbiîler zikredilmiştir. Hac 17. ayette ise Hristiyanlar, Museviler ve Sâbiîlerle birlikte Mecûsîler de anılmıştır. Söz konusu ayetlerde ahirette bu dinlerin mensuplarının durumuna Allah'ın karar vereceği anlatılmaktadır.

Şeyḫ Âẕerî, divanının ilk beyitlerinden birisinde Hristiyanlar ve Museviler ile beraber Sâbiî ve Mecûsîlerin de Allah'ın emirlerine tabi olduklarını söylemiştir:

بر سده ی فرمانش نهاده سر تسلیم صابی و مجوسی و یهودی و نصارا

(Dîvân, s. 27:8)

Fermanının eşiğine baş koyup teslim oldular,

Sâbiî, Mecûsî, Yahudi ve Nâsırî,

1.1.9.4. Putperestlik (بت پرست)

Genel anlamda putperestlik, sistematik bir din olmaktan ziyade çok tanrılı dinlerde görülen ilahları temsil ettiğine inanılan heykel ve benzeri cisimlere tapınma işidir.[710] İslamiyet ortaya çıktığı devirde Mekke ve çevresinde hâkim olan dinî uygulama putperestlikti. Cahiliye devrinin ve şirkin sembolü hâline gelen putperestlik İslamiyet'in en çok karşı çıktığı uygulamalardan birisidir.

[710] Ahmet Güç, "Putperestlik" ***DİA***, XXXIV. Cilt, 2017, s. 365.

Şeyḫ Âẕerî, putperestliği ve putperestleri çeşitli konularla alakalı olarak zikretmiştir. Bir beytinde şiirlerinin putperest kafirleri bile imana getireceğini söyleyerek kendi yeteneğini övmüştür:

گر کافر بتان وی این شعر بشنود　　مومن شود ز معجز طبع سخن ورم

(Dîvân, s. 60:60)

Eğer putperest kafir bu şiiri duysa,

Şairlik fıtratımın mucizesinden mümin olur,

Bir gazelinde ise şair, toplumdaki bozulmayı anlatmak için putperestlik benzetmesinden yararlanmıştır. Şaire göre buzağıya tapma artık o kadar yaygınlaşmıştır ki kökünü kazımak imkânsız hale gelmiştir:

کیش گوساله پرستی به جهان قوت یافت　　که دگر تیغ تواند که کشد در خونش

(Dîvân, s. 139:1834)

Buzağıya tapma dini dünyada güçlendi,

Artık kim onun kanını dökmek için kılıç çekebilir?

Şairin aşağıdaki beytinde ise putperest kelimesi güzellere yönelen kişi manasındadır. Zira, put kelimesi Fars edebiyatında sıklıkla güzel insan anlamında kullanılmıştır (bk. Put(Maşuk)). Güzeller ise tasavvufî şiirde ilahi aşkın sembolüdür. Âẕerî, sufinin dinin zahiriyle sınırlı kalmayıp ilahi aşkı amaçlaması gerektiğini ifade etmiştir:

رخ از محراب در ابروی خوبان میکند صوفی　　مگر ایمان به دین آذری بت پرست آورد

(Dîvân, s. 103:878)

Yüzünü mihraptan güzellerin kaşına dönüyor sufi,

Yoksa putperest Âẕerî'nin dinine mi giriyor?

1.1.9.4.1. Genel Olarak Put (بت)

Şeyḫ Âẕerî, put kelimesini ekseriyetle maşuk için kullanmıştır (bk. Put (Güzel)). Bu bölümde ise putperestlerin taptığı nesne anlamındaki put hakkında şairin söylediği beyitler ele alınacaktır.

Şeyḫ Âẕerî, putları nefis ve küfre benzetmiştir. İnsanın Hz. İbrahim gibi bu putları kırıp yok etmesi gereklidir. Kişi, Hz. İbrahim'in babası put ustası Âzer gibi olmaktan kaçınmalıdır:

بتان کفر به هم در شکن خلیل صفت　　مشو متابع نمرود نفس چون آزر

(Dîvân, s. 50:64)

Küfür putlarını kırıp parçala Halil gibi,

Nefis Nemrut'una tabi olma Âzer gibi,

همچون خلیل آذریا بشکن این بتان　　گر بت تراش نفس و هوا گشتی آزری

(Dîvân, s. 69:36)

Ey Âẕerî! Halil gibi kır bu putları,

Eğer nefis ve heva putları yaparsan Âzer'sin,

Şair bir kasidesinde ise kendini söz putlarının ustası diye tavsif ederek şiir yeteneğini oldukça ilginç bir şekilde övmüştür:

شاها منم غلام تو آن آذری که هست　　در صورت بتان سخن دست آزرم

بتهای آذری که به صورت نداشت جان　　گردند زنده از نفس روح پرورم

(Dîvân, s. 60:58-59)

Ey Şah! Senin kölen olan o Âẕerî işte benim,

Söz putlarına şekil vermede Âzer'in eliyim,

Âẕerî'nin görünüşte cansız olan putları,

Ruhu besleyen nefesimle oldular canlı,

1.1.9.4.1.1. Lat (لات)

Cahiliye devrinde tapılan başlıca putlardan biridir. Şeyḫ Âẕerî, bir beytinde Hz. Ali'nin çift başlı kılıcının şeklini "lâ ilâhe" ibaresinin Arapça yazılışındaki "لا"dan aldığını söylemiş ve bunu Hz. Ali'nin küfrün sembolü Lat'a karşı zaferinin işareti saymıştır:

در لا اله تیغ تو زان شکل لا گرفت　　تا لات کفر جمله برافتد ز نفی لات

(Dîvân, s. 41:4)

Senin kılıcın "lâ" şeklini "lâ ilâhe"den aldı,

Küfür Lat'ları senin "lâ"nın tesiriyle devrilsinler diye,

Bir başka beytinde ise şair Lat'ı putperestliğin sembolü olarak kullanmış ve her kavmin davranışlarıyla kendi itikadını belli edeceğini dile getirmiştir:

هر قومی اندر کیش خود کردی سجودی اختیار　　مؤمن سجود قبله را کافر سجود لات را

(Dîvân, s. 73:69)

Her kavim kendi dinine göre bir secdeyi seçiyordu,

Mümin kıbleye secdeyi, kafir Lat'a secdeyi,

1.1.9.4.1.2. Menat (*منات*)

Cahiliye devrinde tapılan başlıca putlardan biridir. Şeyḫ Âẕerî, iki gazelinde Menat'ı maşuk ile irtibatlandırmıştır:

در دو زلفت ز کافری پیداست　　هرچه گویند آن ز لات و منات

(Dîvân, s. 78:197)

Lât ve Menât'ın kâfirliğine dair ne anlatırlarsa,

O, iki zülfünde açıkça görülür,

فتنه های کفر کرد اسلام را زیر و زبر　　یا رب این بت از کدامین سو منات آورده

(Dîvân, s. 114:1172)

Küfür fitneleri İslam'ı alt üst etti,

Ya Rabbi! Bu putu Menat'ın hangi tarafından söküp getirmişler,

1.1.9.4.2. Puthâne (بتکده، بتخانه)

Puthâne, putların yerleştirildiği ve puta tapılan mekandır. Şeyḫ Âẕerî, puthâne tabirini kullandığı beyitlerinde tasavvuf ehlinin hallerini mecazi bir üslupla anlatmıştır:

ما خدا جوییم خواهی کعبه خواهی بتکده　　خانه ی اعمال را ای دل بنا بر نیت است

(Dîvân, s. 80:253)

Biz Allah'ı arayanlarız, ister Kâbe'de olsun ister puthânede

Ey gönül! Ameller evi niyet üzerine bina edilmiştir,

ز رنگ بتکده صوفی نمی شود صافی　　مگر که جام می لعل ناب بر دارد

(Dîvân, s. 99:765)

Puthânenin renginden arınamaz sufi
Lal rengi saf bade kadehini kaldırmadıkça

مرا کز چشم و ابروی بتی پیوسته مدهوشم گه از میخانه پرسید و گه از بتخانه جوییدم

(Dîvân, s. 147:2045)

Bir güzelin kaşı ve gözüyle sürekli aklı başından giden beni,
Kah meyhanede arayın kah puthânede beni,

1.1.9.5. Çeşitli İnanışlar

1.1.9.5.1. Câm-ı Cem (جام جم، جام جهان نما)

Efsaneye göre Câm-ı Cem, eski İran padişahlarından Cemşîd'e ait ve sathında bütün alemin görüntülerinin aksettiği bir kadehtir. Câm-ı cihânnümâ olarak da bilinir. Sufiler ise kalbi Câm-ı Cem saymışlardır.[711]

Şeyḫ Âẕerî'nin divanında Câm-i Cem ilahi hakikat ve sırlara nail olmanın sembolüdür. Sair mutasavvıflar gibi Âẕerî de Câm-ı Cem'i kalp olarak tasavvur etmiş ve bu düşüncesini müteaddit beyitlerinde vurgulamıştır:

تو آن حکایت جام جهان نما مشنو که در میانه ی بحر است بر فراز منار
منار قامت خود دان و جام هم دل توست که شد مقابل دریای غیب آینه وار

(Dîvân, s. 48:169-170)

Sen, denizin ortasında bir kulenin tepesinde olan
O câm-ı cihânnümânın hikâyesini dinleme
Kendi endamını kule say kadeh de
Gayb denizinin karşısında ayna gibi duran kalbin

عبارت از دل توست آذری چو در نگری حکایتی که ز جام جهان نما کردند

(Dîvân, s. 117:1252)

Ey Âẕerî! Özüne bakarsan, kalbinden ibarettir,
Câm-ı cihânnümâ hakkında anlatılan hikâye,

[711] Seyyid Ca'fer-i Seccâdî, ***Ferheng-i Iṣṭılâḥât ve Ta'bîrât-i 'İrfânî***, Çâp-i heftum, İntişârât-i Ṭûsî, Tahran, 1383, s. 271.

دل است جام جم ای جان من غنیمت دان که جز حکایت نامی نماند از جمشید

(Dîvân, s. 133:1691)

Ey canım! Kalptir Câm-ı Cem, onu ganimet bil,

Çünkü hikâyeleri dışında esamesi kalmadı Cemşîd'in

صورت جام جم و تمثال عالم معنی ایست آذری نیکو بدان خود را که جام جم تویی

(Dîvân, s. 175:2780)

Câm-ı Cem'in sathı ve alemin görüntüsü, bir anlatıdır,

Ey Âẕerî! Kendi değerini bil çünkü Câm-ı Cem sensin,

Câm-ı Cem'i aramanın yersiz olduğunu hatırlattığı diğer bir beytinde de Âẕerî, her iki alemin sırrını gösterebilecek velinin Hz. Ali olduğunu ifade etmiştir (bk. Hz. Ali). Şairin meyhanelerde sâkîlerin Câm-ı Cem dağıttığını söylediği bir beytinde ise Câm-ı Cem; tasavvuf tekkesinde mürşitlerin dağıttığı ilim ve irfanın sembolü olarak tasavvur edilmiştir (bk. Meyhane).

1.1.9.5.2. Efsun (افسون)

Efsun okumak; istenmeyen bir durumu büyüyle ortadan kaldırmak ya da değiştirmek amacıyla dua veya ayet okumak demektir.[712] Şeyḫ Âẕerî aşağıdaki beytinde tabibin hastalığı geçirmek için efsun okumasından bahsetmiştir. Ne var ki aşk hastalarına gereken tedavi başkadır:

ای طبیب افسون صحّت نیک می خوانی و لیک دردمندان محبّت را دوایی دیگر است

(Dîvân, s. 81:288)

Ey tabip! Sağlık efsununu güzel okuyorsun ama

Aşk hastalarının devası başkadır

1.1.9.5.3. Fal (فال)

Geleceği tahmin etme iddiasıyla yapılan çeşitli faaliyetlere fal denilir. İskambil kağıtlarına, taşlara veya baklalara bakmak gibi çeşitli fal usulleri vardır. Ḥâfıẕ-i

[712] Saadet Karaköse, "Bir Elif Çekmek: Klâsik Edebiyatımızda Elif", ***Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi***, Sayı 2/1, 2013, s. 211.

Şîrâzî divanından rastgele açılan sayfadaki beyitleri yorumlayarak bakılan fal İran kültüründeki yerini günümüzde bile muhafaza etmektedir.[713] Şeyḫ Âẕerî, mecazi ifadelerle Mehdî'nin zuhurunu talep ettiği bir beytinde yıldızların tuluğ ettiği konuma bakma ve kura çekme usullerinden söz etmiştir:

طالع شو از مدار هدایت به فال نیک تا کی زنند قرعه ی امید خلق فال

(Dîvân, s. 55:12)

Hidayet dönencesinden tuluğ et iyi bir fal için,

Ne zamana kadar halkın ümit falı için kura çekilecek?

1.1.9.5.4. İksîr-i A'ẓam (اکسیر اعظم)

İksîr-i a'ẓam, simyacılara göre temas ettiği her şeyi altın yapan efsanevi bir karışımdır.[714] Sadece "iksîr" olarak da anılır. Bazen "kîmyâ" ile aynı şey olarak tasavvur edilmiştir. Şeyḫ Âẕerî'nin bir beytine bakılırsa kîmyâdan daha tesirlidir:

اکسیر اعظم از در این گنج کن طلب این خاصیت طلب که به از روح کیمیاست

(Dîvân, s. 85:398)

Bu hazinenin kapısından iksîr-i a'ẓam iste,

Kîmyanın özünden daha iyi olan bu faydayı iste,

Âẕerî, iksîr ve kîmyâyı birlikte andığı bir beytinde ilahi aşkın topraktan yaratılmış insanı altın gibi değerli hale getiren bir cevher mesabesinde olduğunu ifade etmiştir:

معنی اکسیر و روح کمیا دانی که چیست آذری یعنی که ما خاکیم و عشق اکسیر ماست

(Dîvân, s. 82:331)

İksîrin manası ve kîmyânın özü bilir misin nedir?

Ey Âẕerî! Biz toprağız ve aşk da bizim iksirimiz, demektir

Şair diğer bir beytinde ise iksir-i a'ẓamın bakırı kîmyâya dönüştürmesinden söz etmiştir (bk. Kîmyâ).

[713] Peter Avery, Foreword: Ḥāfeẓ of Shiraz, drl. Leonard Lewisohn, ***Hafiz and the Religion of Love in Classical Persian Poetry***, I.B.Tauris, London, 2010, s. xi.
[714] Ahmet Talât Onay, ***Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar***, s. 216-217.

1.1.9.5.5. Kîmyâ (کیمیا)

Kîmyâ, çeşitli maddeleri altına dönüştürmeyi amaçlayan simya ilmini ifade edebileceği gibi altına dönüştürme işlemi için kullanılacak muhtevası gizli, efsanevi karışımın ismi olarak da kullanılmıştır.[715] Şeyḫ Âẕerî Divanı'nda kîmyâ tabiri daima ikinci anlamıyla geçmiştir. Mesela şair, Mehdî'yi övdüğü bir kasidesinde gaip İmamın lütfuyla müminlerin bahtının açılmasını bakırın iksir-i a'zamın etkisiyle kîmyâya dönüşmesine benzetmiştir:

یک نظر در کار درویشان خود کن یا امام تا مس ما گردد از اکسیر لطفت کیمیا

(Dîvân, s. 34:108)

Ey İmam! Dervişlerinin işlerine bir bakıver de,

Bakırımız senin lütfunun iksiriyle kîmyâ olsun,

Kîmyâ altın yapmaya yaradığı için onu elde etmeye çalışanlar tabiatıyla servet peşinde olanlardır. Oysa Şeyḫ Âẕerî'ye göre asıl servet maddi zenginliklerden vazgeçmekle gelen manevi olgunluktur. Bu yüzden şair, gerçek kîmyânın kanaat ve fakirlik olduğunu ifade etmiştir:

کردم ز کیمیای قناعت ز خاک زر یعنی به قدر خاک شده زر برابرم

(Dîvân, s. 59:24)

Kanaat kîmyâsı ile topraktan altın yaptım,

Yani toprak değerinde oldu altın gözümde,

آذری درد گدایی کیمیای دولت است کم مبادا هرگز این درد از درون ریش ما

(Dîvân, s. 76:150)

Ey Âẕerî! Dilencilik acısı servet sağlayan kîmyâdır,

Azalmasın bu acı asla yaramızın içinde,

Âẕerî'ye göre topraktan yaratılmış insanı altın yapan iksîr ve kîmyâ ise aşktır (bk. İksîr-i A'ẓam). Kîmyâ, hiç kimsenin bulamadığı bir şey olması hasebiyle Âẕerî tarafından az bulunurluğu anlatmak için de kullanılmıştır. Şair, dünyada neşe ve mutluluğun kîmyâ ve Sîmurġ kadar nadir olduğunu dile getirmiştir (Bk. Anka-Sîmurġ).

[715] Ahmet Talât Onay, ***Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar***, s. 256.

Âẕerî, bir beytinde iksir-i a‘zamın kîmyâdan bile daha etkili olduğu söylemiştir (bk. İksir-i A‘zam).

1.1.9.5.6. Nazar

Nazar, haset ile bakan gözlerin etkisiyle haset edilen kişilerin başına kötü olaylar gelebileceğine dair inanıştır. Şeyḫ Âẕerî’ye göre Allahü Teâlâ, Hz. Âdem’in şahsında insanı varlıkların en üstünü olarak yaratmış ve sonra nazar değmemesi için ona kusur olarak zulüm ve cehalet vasıflarını vermiştir:

احسن التقویم خواندت وز برای چشم زخم کرد در عالم ظلومی و جهولی را ندا

(Dîvân, s. 32:15)

“En güzel bir biçim”[716] saydı seni ve sonra nazar boncuğu diye,
Dünyada zalimlik ve cahilliği (sana) lakap yaptı.

Kur‘ân’da açıkça nazardan söz eden bir ayet olmamakla beraber Kalem suresi 51. ayette geçen “neredeyse seni gözleriyle devirecekler” mealindeki ifadenin nazarla ilgili olduğu kabul edilir.[717] Bu nedenle Kalem suresi 51. Ayet, nazar ayeti olarak adlandırılmıştır. Şeyḫ Âẕerî’nin bir beytinde bu ayetten iktibas söz konusudur. Şaire göre maşuğun güzelliği ilk yaratıldığında kendisine nazar değmesin diye nazar ayetini okumuştur:

حسن تو در ازل چو به بازار کاینات شد جلوه گر بخواند به گلبانک ان یکاد

(Dîvân, s. 95:671)

Senin güzelliğin ezelde kâinat pazarında
Kendini gösterince, “Neredeyse”[718] gülbankını okudu.

1.1.9.5.7. Sihir (جادو، ساحری، سحر)

Klasik edebiyatta sihirle en çok irtibatlandırılan şahıs âşıkları güzelliğiyle büyüleyen maşuktur.[719] Şeyḫ Âẕerî de maşuğu en meşhur sihirbazları bile gölgede bırakan sihir kaynağı olarak tavsif etmiştir. Mesela, maşuğun beni sihir yapınca büyücü melek Hârût’un gabgab çukuruna düştüğünü söylemiştir (bk. Ben). Gamzede de Sâmirî’ye

[716] Bk. Tîn 4.
[717] İlyas Çelebi, “Nazar” ***DİA***, XXXII. Cilt, 2006, s. 445.
[718] Bk. Kalem 51.
[719] İskender Pala, ***Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü,*** s. 267.

sihirbazlık öğretecek derecede sihirler mevcuttur (bk. Gamze). Âẕerî, maşuğun beyaz çehresinde siyah ayva tüyünün gizlenmesini de bir tür sihir olarak tanımlamıştır:

حد کمال ساحری این است کز خط رخت در روز روشن کرده ای پنهان شب تاریک را

(Dîvân, s. 74:88)

Sihrin(in) mükemmelliği, yanağındaki ayva tüyüyle

(Âdeta) aydınlık gündüzde karanlık geceyi gizleyecek seviyededir

Şair, bir beytinde ise maşuğun sihir dükkânı açması hayaline yer vermiştir:

رخت در کشور خوبی گشاد از چشم و از ابرو دکان ساحری و شد بلا و فتنه غمازش

(Dîvân, s. 137:1802)

Yüzün güzellik ülkesinde göz ve kaştan,

Bir sihir dükkânı açtı ve belayla fitne de onu gammazladı,

Âẕerî, başka bir beytinde de tabibin hastaları iyileştirmek için efsun okuduğundan söz etmiştir. Ancak, aşk hastalarına efsun fayda etmemektedir (bk. Tabip).

1.2. Tasavvufî Mefhumlar

Tasavvuf kelimesinin menşei tam olarak bilinmediği gibi tasavvufun ne olduğu ve muhtevasına dair de sufiler tarafından yüzlerce tarif yapılmıştır. TDV İslam Ansiklopedisi tasavvufu; "İslâm'ın zâhir ve bâtın hükümleri çerçevesinde yaşanan mânevî ve derunî hayat tarzı" olarak tanımlamıştır.[720] Tasavvufun İslam'ın emir ve yasaklarına itinayla uymayı, dünyevi emellere sırtını dönüp Allah'a yönelmeyi, şekli dindarlıktan ziyade manevi arınmayı ve kişinin manevi mertebesinin yükseltilmesi amacını ihtiva ettiğini söylemek mümkündür.

Tasavvuf ehline göre tasavvufun kaynağı Peygamber ve sahâbenin yaşam tarzıdır. Sufiler tarikat silsilelerini Hz. Ebubekir ya da Hz. Ali'ye dayandırmışlardır. Yüzyıllar içerisinde tasavvufa çeşitli derecelerde alaka göstermiş şahsiyetler tarafından bu konuda pek çok eser telif edildiği gibi başta Fars şiiri olmak üzere birçok edebiyat eserinde tasavvufî konular ele alınmıştır. Neticede tasavvufla ilgili zengin bir düşünce birikimi meydana gelmiş, sufilerin hal ve makamlarını ifade eden çok sayıda tabir ve mefhum oluşmuştur.

[720] Reşat Öngören, "Tasavvuf" ***DİA***, XL. Cilt, 2011, s. 119.

Bu başlık altında öncelikle umumi olarak tasavvuf ve tasavvuf ehli hakkında Şeyḫ Âẕerî Divanı'nda geçen beyitler tahlil edilecek, ardından şairin üzerinde durduğu tasavvufî kavramlar incelenecektir.

1.2.1. Genel olarak Tasavvuf, Tarikat ve Sülûk (راه، سلوک، طریق، طریقت)

Tasavvufta sülûk, Hakk'a ulaşmak için yapılan manevi yolculuk demektir. Tarikat ise bu yolculukta izlenen yol ve usul anlamına gelmektedir. Şeyḫ Âẕerî Divanı'nda doğrudan tasavvuf sözcüğünü zikretmemiş ama kimi beyitlerinde tarikat, sülûk ve yol gibi sözcükleri kullanarak umumi olarak tasavvuf ehlinin faaliyetleri ve tasavvuf kavramı hakkındaki düşüncelerini beyan etmiştir.

Şeyḫ Âẕerî, tasavvuf yolunda açık fikirli olmak ve kalıplaşmış düşüncelerden sıyrılmak gerektiğine inanmaktadır:

سلوک عشق را راهی برون از کفر و دین باید ولی بس روشن و چشمی به غایت راه بین باید

(Dîvân, s. 131:1625)

Aşk sülûku için küfür ve dinden başka bir yol gerek,

Hem de bolca aydınlık ve yolu gayet iyi gören bir göz gerek,

Şaire göre tasavvuf yolculuğu zorlu ve tehlikelidir ama kişi Allah'a güvenirse bu yolda başarı sağlayabilir:

طریق عشق رهی با هزار گونه بلاست سلوک آن صفت رهروان راه خداست

(Dîvân, s. 82:316)

Aşk yolu bin türlü belanın olduğu bir yoldur

O yolda sülûk etmek Allah yolunda yürüyenlerin vasfıdır

گر چه راهی است خطرناک طریق تحقیق هان میندیش که الله ولي التوفیق

(Dîvân, s. 142:1918)

Hakikat yolu her ne kadar tehlikeli bir yol ise de

Sakın endişe etmeyesin çünkü tevfik Allah'tandır

Sülûkun zorluklarına karşı başarının anahtarı ise büyük bir yük olan bedenden yani nefisten vazgeçmektir:

تن گران بار است و منزل دور و دشمن در کمین اندر این راه آذری بی بارِ تن خواهیم رفت

(Dîvân, s. 93:603)

Beden ağır, konak yeri uzak ve düşman pusuşadır

Bu yolda beden yükü olmadan gideceğiz, ey Âẕerî!

Şeyḫ Âẕerî, bazı beyitlerinde de tasavvuf ehlinden yanlış tutumlar veya işler içine girenleri tenkit etmiştir. Örneğin, bir kasidesinde dinî kaynakları mütalaa etmekle sınırlı kalıp asıl manaların peşine düşmeyenleri uyarmıştır (bk. Siyer). Bir gazelinde ise tasavvuf yolunda içinde herhangi bir mesafe katetmediği halde bu konuda malumatfuruşluk yapanlara seslenmiştir:

نا رفته ره ز قطع منازل سخن مگوی علم طریق را به قدم می توان شناخت

(Dîvân, s. 79:224)

Yol gitmeden menzilleri katetmekten dem vurma,

Tarikat ilmi adım atıp ilerlemekle öğrenilir,

Şeyḫ Âẕerî'nin yaşadığı devirde tasavvuf yaygınlık kazanmış ve sufilerin cemiyet içindeki itibarı artmıştı. Ancak, belki de bu durumun bir yan etkisi olarak tasavvufî düşünce sığlaşmış ve sufiliği çıkar kapısı olarak gören kimseler türemişti. Şairin aşağıdaki beyitleri bu tip bu tip sufilerin varlığına işarettir:

ای که در راه طلب نام و نشان می طلبی دوست از دایره ی نام و نشان بیرون است

(Dîvân, s. 84:372)

Ey talep yolunda isim ve unvan talep eden,

Sevgili isim ve ünvan dairesi dışındadır,

لباس طریقت چو در بر کنی به ذلت مرنج و به عزت مناز

(Dîvân, s. 190:132)

Tarikat giysisini bir kere geçirdin mi üstüne,

Zilletten gocunma ve izzetten kibirlenme,

Âẕerî, aşağıdaki beyitlerinde ise sülûk sözcüğünü zikretmemiştir ama Allah'ın huzuruna yapılan bir yolculuktan söz etmek suretiyle mana olarak sülûk kavramını ele almıştır. Şaire göre bu yolculuk kişinin kendi içinde yaşadığı bir tecrübedir ve insanların görüşünden gizlidir:

پنهان ز همه عالم و از عالمیان هم ما را ز درون جانب او رهگذری هست

بی واسطه ی عالم و بی منّت آدم ما را به حریم حرمش راهبری هست

(Dîvân, s. 88:466-467)

Bütün âlemden ve âlemin sakinlerinden de gizli
Bizim içimizden O'nun tarafına geçişimiz vardır
Âlemin aracılığı ve insanların minneti olmadan
Bizi O'nun mahremine (götüren) bir rehberimiz vardır

1.2.2. Genel olarak Sufi ve Sâlik (صوفی، سالک، اهل سلوک، اهل طریقت)

Sufi, tasavvufla uğraşan kişi; sâlik ise tasavvuf yolunda ilerleyen kişi demektir. Bu iki sözcük Şeyḫ Âẕerî Divanı'nda eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Âẕerî'nin birçok şiirinde tasavvuf ehlinin halleriyle alakalı manalar bulmak olasıdır. Ancak, bazı beyitlerinde şair sufi ve sâlik gibi kelimeleri kullanarak tasavvuf ehline dair düşüncelerini doğrudan ifade etmiştir. Bu bölümde bu tür beyitler incelenecektir.

Şeyḫ Âẕerî, gerçek sufilerin dünyanın nimetlerini reddettikleri gibi cenneti de istemenin ötesine geçmeleri gerektiğine inanmaktadır. Bir kasidesinde geçen aşağıdaki beyitlerinde bu mevzu üzerinde detaylı olarak durmuştur:

گر به قدر همت عشاق خود سازی مقام برتر از جنت بباید ساخت مأوای دگر
ما به باغ جنت الفردوس در ناریم سر هست از این حضرت گدایان را تمنای دگر
هر کسی را از تو در جنت تماشایی بود ما نمی خواهیم جز رویت تماشای دگر
با خریداران بها کن باغ جنت را که هست مفلسانت را درین بازار سودای دگر
نعمت خوان کرم بر هر که خواهی عرضه کن صوفیان را هست از این خوان ذوق حلوای دیگر

(Dîvân, s. 48:5-9)

Eğer âşıklarının himmetine münasip bir makam yapacaksan,
Lazımdır cennetten daha yüksek bir melce yapman,
Biz firdevs bahçesinde başımızı kaldıramayız,
Bu hazretten dilencilerinin bir başka temennisi var,
Herkes için cennette seni temaşa vardır,
Biz rü'yetten (senin yüzünden) başka temaşa istemeyiz,
Müşteriler için fiyatlandır cennet bahçesini çünkü,
Müflisler için bu pazarda başka bir alışveriş vardır,
Kerem sofrasının nimetlerini kime istersen ikram et,

Sufiler için bu sofrada başka bir helvanın tadı vardır,

"İlim şehrinin kapısı" ve tasavvufî bilgilerin kaynağı olarak görülmesi hasebiyle tarikat ehli sufiler nezdinde Hz. Ali'nin daima müstesna bir yeri olmuştur. Şeyḫ Âẕerî'nin kasidelerinde de Hz. Ali'nin tarikat ehli tarafından bir mürşit olarak görüldüğüne işaret eden beyitler mevcuttur:

امام جمله ولیان و شاه مردان است　　نه مقتدای من است و امام من تنها

سلوک اهل طریقت به نور مرتضویست　　که هست بعد پیمبر مقدم عرفا

(Dîvân, s. 36:66-67)

Bütün velilerin imamı ve erlerin şahıdır,

Sadece benim muktedam ve imamım değil,

Tarikat ehlinin sülûku Murtazâ'nın nûruyladır,

Çünkü peygamberden sonra ariflerin öncüsü odur,

Bir başka kasidesinde ise şair, tasavvuf ehli içinde yanlış yollara sapan birçok fırka olduğunu ima etmiştir. Şaire göre sufiler için tek doğru yol Hz. Ali'nin yoludur:

هر ره که در طریقت اهل سلوک هست　　غیر از طریق مرتضوی نیست جز ضلال

(Dîvân, s. 52:13)

Sülûk ehlinin tuttuğu bütün yollar içinde,

Murtazâ yolu dışındakiler ancak sapkınlıktır.

Yine aynı kasidede Hz. Ali'yi öven bir beyit şöyledir:

شک نیست آنکه از سر کوی تو می رود　　راه مهاجران طریقت سوی وصال

(Dîvân, s. 52:34)

Şüphe yok ki senin sokağının başından geçer,

Vuslat yönü tarikatının muhacirlerinin yolu,

Şeyḫ Âẕerî, tasavvuf yolunda ilerlemeye çalışan sâliklerin kusurlarından ve hatalarından da söz etmiştir. Sülûk için ibadetin kâfi olmadığını, gözü tok ve tamahtan arınmış olmak gerektiğini dile getirmiştir (bk. Genel Olarak İbadet). Bir başka beytinde ise sufinin görünüşte çile çekmesinin değil çileyi benliğinin bir parçası hâline getirmesinin asıl önemli nokta olduğunu ifade etmiştir:

به دود آه می سوزد بسی صوفی ما خود را　　ولی تا دود می آید ازو در غایت خامیست

(Dîvân, s. 85:407)

"Âh!" dumanıyla kendini yakıyor pek çok sufîmiz

Ancak duman onun (kendisinden) gelene kadar (sufi) son derece hamdır

Şaire göre, sülûk ehlinin yeterince önem vermediği diğer bir husus ise cezbedir. Oysa cezbe yaşayacak manevi coşkusu olmayan insan, tam anlamıyla sâlik sayılamaz ve irşat edilmesi mümkün değildir:

به جذبه تا نرسی دعوی وصول مکن که نیست قابل ارشاد سالک ابتر

(Dîvân, s. 49:6)

Cezbeye ulaşmadan vuslattan dem vurma,

Çünkü eksik sâlik irşat edilemez,

Şeyḫ Âẕerî'nin sufilerin coşkusunun yetersiz kaldığından şikâyet ettiği diğer beyitleri ise şöyledir:

تو را که حال نداری مگرد گرد سماع چرا که صوفی بی حال هرزه گرد آید

(Dîvân, s. 127:1540)

Sende madem (coşku) hali yok sema dairesine girme,

Çünkü (coşku) hali olmayan sufi ayakaltında dolaşıyor,

خدا را مطربان صوفی ما را به های و هوی می در هی هی آرید

(Dîvân, s. 132:1658)

Ey mutripler! Allah aşkına sufîmizi

Badenin hayhuyu ile coşturun!

Âẕerî, gereken coşkuya sahip bir sufiyi ise şöyle tasvir etmiştir:

صوفی گرم رو نگر خرقه فکنده در سماع خارج حلقه آمده چرخ زنان حمایلی

(Dîvân, s. 67:18)

Coşkulu sufiye bak, semada hırka atıyor

Kuşak sallayarak halkanın dışına çıkıyor

Yukarıdaki beyitte hırka atmak (ḫırḳa fikenden) tabiri teslim olmak manasındadır.[721] Demek ki şair, sufinin sema sırasında kendinden geçerek Allah'a teslim olması gerektiğini düşünmektedir.

[721] Ali Ekber Dihḫudâ, "Ḫırḳa Fikenden" ***Luġatnâme-yi Dihḫudâ***, Cild-i Heftum, 1377, s. 9702.

Tasavvufî anlamda yorumlanması gereken aşağıdaki beytinde ise şair, sufi tekkesinde içinin daraldığını ve meyhaneye gitmek istediğini söylemiştir. Âẕerî'nin gerçekte kastettiği ise kendini mücahede ve ibadetle sınırlandıran zahir ehli sufilerden uzaklaşıp ilahi aşka ehemmiyet veren cezbe ve vuslat ehli gerçek sufilerin yanında bulunma isteğidir:

دلم از صحبت صوفی و کنج خانقه بگرفت روم در میکده رو در حریف درد نوش آرم

(Dîvân, s. 147:2050)

Sufinin sohbeti ve hankahın köşesinden yüreğim sıkıştı,

Gidip meyhanede dertli sarhoşun karşısında bade içeceğim,

Klasik Fars şiirinde putperestlikle ilgili kavramların gerçekte hiçbir bağlantısı olamayacak İslami ve tasavvufî unsurlarla birarada kullanılmasının çeşitli örnekleri vardır. Şeyḫ Âẕerî de bir beytinde sufinin puthanenin renginden kendini temizleyemeyeceğini söylemiştir (bk. Puthâne). Bir başka beyitte ise mihrabı bırakıp yüzünü güzellere dönen sufinin putperestliğe girdiğini dile getirmiştir (bk. Putperestlik).

Timurlular devrinde tasavvuf cemiyete iyice yayıldığı için dünyevi amaçlarla hareket eden kişiler de sufi tarikatlarına girmeye başlamıştı (bk. Timurlularda Din ve Tasavvuf). Şeyḫ Âẕerî'nin bir beyti bu meseleye temas ediyor gibi görünmektedir:

مردان راه او طلب درد می کنند چندین شما چرا طلب آب و نان کنید

(Dîvân, s. 133:1703)

O'nun yolunun erleri dert isterler,

Siz neden bu kadar ekmek ve su peşindesiniz?

Şeyḫ Âẕerî, bir beytinde sufilerin Allahü Teâlâ'yı beden gözünden farklı olan kalp gözüyle gördüğünü ifade etmiştir:

به رویت آذری پنهان ز چشم خود نظر دارد به خلوت عیشها راند بسی صوفی چو یار افتد

(Kiyâyî-Restâḫîz, s. 165)

Âẕerî kendi gözünden (bile) gizli senin yüzüne bakıyor,

Birçok sufi halvette yar gelince ayş ediyor,

Yukarıdaki beyitte geçen ayş tabiri tasavvufî bir kavram olup Allah ile ülfetten duyulan haz demektir (bk. Ayş). Şaire göre sufiler inzivadayken kendilerini Allah'a

yakın hissetmektedirler ve halkın gözlerinden uzakta büyük bir bahtiyarlık yaşamaktadırlar.

1.2.3. Diğer Tasavvufî Kavramlar

1.2.3.1. Adem (عدم)

Adem; yokluk, hiçlik ve var olmama hali demektir. Kur'ân'da zikredilmeyen bu sözcük, felsefe kaynaklıdır ve tasavvuf sahasında da önemli bir kavram hâline gelmiştir. İlk sufiler adem tabirini fakirlik manasında kullanmışlardır. Zamanla vücud kavramının zıddı anlamını kazanmıştır. Tasavvufî düşüncede Allah dışındaki tüm mevcudatın aslında yok olduğu yani ademden ibaret olduğu üzerinde durulmuştur.[722]

Şeyḫ Âẕerî bazı beyitlerinde adem kavramını dünya için bir sembol olarak kullanmıştır. Böylece şair, geçici dünya hayatını bizzat yokluğun kendisi olduğunu ifade etmiş ve dünyaya yatırım yapmanın anlamsızlığını göstermiştir:

جز نقش عدم نیست درین آینه موجود　　عاقل ننهد هیچ وجود عدمی را

(Dîvân, s. 76:145)

Yokluğun sureti dışında bir varlık yok bu aynada,
Akıllı olan hiçbir varlık yüklemez yokluğa,

مثال روز و شب است آذری وجود و عدم　　بدان مدار که شب گم شد و به روز افزود

(Dîvân, s. 125:1471)

Varlık ve yokluk tıpkı gündüz ve gece gibidir ey Âẕerî!
Gece kaybolup da gündüz çoğalanı sahiplenme,

Şair, bir beytinde ise Allah'ın varlığı yanında kâinatın varlığıyla yokluğunun arasında bir farkın olmadığını dile getirmiştir. Mecazi bir anlatımın olduğu aşağıdaki beyitte bir önemi olmayan kabarcık tüm mahlukatı, muazzamlığıyla kabarcıktan hiç etkilenmeyen okyanus ise gerçek varlığı yani yaratıcıyı sembolize etmektedir:

نابود و بود هر دو جهان آذری یکیست　　بحر محیط را چه تفاوت کند حباب

(Dîvân, s. 78:194)

[722] Yusuf Şevki Yavuz, "Adem" ***DİA***, I. Cilt, 1988, s. 356-357.

Her iki âlemin varlığı ve yokluğu birdir, ey Âẕerî!

Bir kabarcık okyanus için neyi değiştirir?

Şairin aşağıdaki beytinde de varlık olarak kabul edilen şeyin aslında yokluktan ibaret olduğunu ifade etmiştir:

قدر تو از عدوی تو شد آذری پدید آری وجود را به عدم می توان شناخت

(Dîvân, s. 79:226)

Kıymetin düşmanın sayesinde ortaya çıktı, ey Âẕerî!

Evet, mümkündür varlığı yokluktan saymak,

Tasavvufî düşüncede Allah'ın hakikatine vasıl olabilmek için suretten ibaret olan maddi varlıktan sıyrılmak gerektiği üzerinde sıkça durulmuştur. Bir başka deyişle gerçek ve baki varlığa ulaşmanın yolu sahte ve fani varlığın yok olmasından geçmektedir. Şeyḫ Âẕerî'nin ulûhiyet âlemine yapılan manevi bir seyahati anlattığı kasidesinde bu düşünceyi çağrıştıran bir beyit vardır. Şair, Allah'ın makamına en yakın mertebeye ulaştığında o makamı adem yani yoklukla çevrili gördüğünü dile getirmiştir:

از آب بحر عدم گرد او زده خندق به خاک نیستی از گرد او کشیده حصار

(Dîvân, s. 47:118)

Adem denizinin suyuyla onun etrafına kazılmış hendek

Yokluk toprağıyla çevresine çekilmiş hisar

Edebiyatta sevgilinin ağzı küçüklüğü hasebiyle yoklukla özdeşleştirilmiştir.[723] Abdurrahmân-i Câmî'nin (ö. 1492) aşağıdaki beyti Fars şiirinde ağız ve adem kavramlarının nasıl birlikte ele alındığını gösteren bir örnektir:

شد ز شوق دهان تو جامی آرزومند تنگنای عدم[724]

Senin ağzının özlemiyle Câmî,

Adem darlığını arzular oldu,

Şeyḫ Âẕerî de maşuğun ağzını ademle ilişkilendirmiştir. Şaire göre maşuğun ağzı yokluk aleminde olduğu için ulaşılmazdır:

ره جانب هستی دهانت نتوان برد کس باز نیابد به طلب راه عدم را

[723] İskender Pala, ***Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü,*** s. 9.

[724] Abdurrahmân-i Câmî, ***Divân-i Kâmil-i Câmî,*** nşr. Hâşim Rażî, İntişârât-i Pîrûz, Tahran, 1341, s. 509.

(Dîvân, s. 74:98)

Varlığa doğru yol alamaz senin ağzın,

Kimse de istemekle bulamaz ademin yolunu,

Yokluk, maşuğun ağzının ayrılmaz vasıflarından birisidir. Nitekim, o ağızdan söz etmek bile aşığın kendini yokluk aleminde hissetmesine yol açmaktadır:

می برد سوی عدم ذکر دهان او مرا رنج باریک آورد فکر میان او مرا

(Dîvân, s. 74:104)

Onun ağzını anmak ademe doğru götürür beni,

İnce bir acı verir onun belini düşünmek bana,

Âẕerî'nin maşuğun ağzını adem kavramıyla birlikte andığı yukarıdaki beyitlerinde tasavvufî mana görünür manadan daha önceliklidir. İlahi aşkın sembolü olan maşuğun dudağının yoklukta olması tevhid hakikatine ve vuslat makamına ulaşmak isteyenlerin kendini ve maddi dünyayı yok sayması gerektiğini anlatmaktadır. Sâlik, ancak kâinatın yokluktan ibaret olduğunu idrak ettiğinde tek gerçek varlığın bilgisine vakıf olacaktır. Şair, adem sözcüğünü fenâ sözcüğüne yakın bir anlamda kullanmıştır.

Âẕerî, bir başka beytinde ise maşuğun cefasından kurtulmanın imkansızlığını anlatmak için adem kavramından yararlanmıştır. Âşık, maşuktan kaçmak için yokluğu mesken tutmuş ama maşuğun dertleri yoklukta dahi onun peşini bırakmamıştır:

در کوی عدم گر ز تو من خانه بسازم غم های تو آید به در و بام من آنجا

(Dîvân, s. 71:14)

Eğer senin (cefan) yüzünden adem sokağında bir ev yapsam,

Dertlerin de gelip dayanır kapıma orada,

Kâinatın ezelde yaratılması ile mahlukat yokluk sahasından varlık sahasına geçmiştir. Bu yüzden, ademin ezeli ya da ezelden öncesini çağrıştırması mümkündür. Şeyḫ Âẕerî de çok sayıda gazelinde adem kavramından zamanın başlangıcını anlatmak için yararlanmış ve maşuğun aşkının ezelde aşığın kalbine zerk edildiğini ifade etmiştir:

خمار شام عدم در دماغ جان ها بود که ریخت مهر تو در جام ما شراب صبوح

(Dîvân, s. 94:641)

Adem gecesinin humârı canın dimağındayken henüz,
Senin muhabbetin sabuh şarabı döktü kadehimize,

ناشده روی دل از گرد عدم پاک هنوز عکس روی تو در آیینه ی جان پیدا شد

(Dîvân, s. 109:1049)

Gönlün üzerinden adem tozu temizlenmeden daha,
Senin yüzünün görüntüsü can aynasında belirdi,

زان پیش که دل بر سر بازار بلا بود در کوی عدم عشق تو همسایه ی ما بود

(Dîvân, s. 123:1416)

Gönül daha bela pazarına çıkmamışken,
Aşkın adem sokağında bizim komşumuzdu,

دل از آن پیش که از خواب عدم برخیزد چشم بر چهره ی زیبای تو انداخته بود

(Dîvân, s. 124:1434)

Gönül adem uykusundan uyanmadan önce
Senin güzel çehrene göz atmıştı

خواب عدم ز دیده برون رفت روح را صبح ازل که چشم به روی تو می گشود

(Dîvân, s. 124:1439)

Ezel sabahı senin yüzünde gözünü açarken
Adem uykusu ruhun gözünden çıkıp gitti

Âẕerî'ye göre insanın yokluk makamından varlık makamına geçmesini sağlayan saik de aslında ezelde başlayan ilahi aşktır:

چندی گهر وجود مارا عشق از صدف عدم بر آورد

(Dîvân, s. 104:904)

Bir zamanlar bizim varlık incimizi,
Adem sedefinden çıkarmıştı aşk,

اگر عشقت نیاوردی وجودم از عدم بیرون ز اقلیم قدم یک دم قدم ننهادمی بیرون

مقام نیستی خوش بود و ملک بیخودی ما را به سودای تو افتادیم از شهر عدم بیرون

(Dîvân, s. 162:2437-2438)

Eğer aşkın varlığımı yokluktan çıkarmasaydı dışarı,

Kıdem ikliminden bir an olsun adım atmazdım dışarı,

Yokluk makamı ve şuursuzluk mülkü hoştu bize,

Senin sevdan uğruna düştük adem şehrinden dışarı,

Mutasavvıflar, insanın yaratılıp dünyaya indirilmesini bir nevi hicran olarak görmüşlerdir. Mevlânâ'nın sazlıktan kesilip alınan neyin acıdan inlemesi benzetmesiyle anlattığı, insanın içinde bulunduğu bu ayrılık durumudur. Şeyḫ Âẕerî'nin yokluktan varlığa geçmekten duyduğu pişmanlığı anlattığı ve yokluğa geri dönmek isteğini dile getirdiği beyitler de bu bağlamda değerlendirilebilir:

ای خوش آن خوابگاه شهر عدم راحت آباد روح و ملک قدم

(Dîvân, s. 179:100)

Ah ne hoştu adem şehrinin uyku mekanı

Ruhun huzur beldesi ve kıdem mülkü!

در کوی فنا اگر دری یافتمی یاخود به وطن رهگذری یافتمی

بگریختمی هزار منزل ز وجود گر سوی عدم راهبری یافتمی

(Dîvân, s. 196:47-48)

Fena sokağında bir kapı bulabilseydim,

Yahut vatanıma giden bir yol bulabilseydim,

Varlıktan bin menzil uzağa kaçardım,

Eğer ademe doğru bir rehber bulabilseydim,

1.2.3.2. Akıl (خرد، عقل)

Akıl; insanda bulunan kavrama, düşünme ve iyiyle kötüyü ayırt etme melekesidir. Hem ulema hem de sufilere göre dinin emir ve yasaklarını anlamayı, hevayı terk edip Allah'a yönelmeyi ve hak ile batılı ayırmayı sağladığı için akıl, insan için imandan sonra en büyük nimettir. Sufilerin ayrıldığı nokta ise aklın idrak kabiliyetinin maddi alemle sınırlı olduğu ve Allah'ı tanımakta aciz kaldığıdır. Aklın ilahi hakikatleri

kavramaktaki yetersizliğinin üzerinde ilk defa Gazzâlî etraflıca durmuş, ondan sonra gelen Senâî, Aṭṭâr ve Mevlânâ gibi mutasavvıflar ise bu görüşü devam ettirmişlerdir.[725] Tasavvuf ehlinin akla bakışı Şeyḫ Âẕerî'nin şiirlerinde de aksetmektedir.

Şeyḫ Âẕerî'ye göre insan; beden ve akıldan oluşan bir terkiptir ve beden de önemli olmakla beraber insandaki asıl değerli olan cevher akıldır:

عقلت زر است و نطفه ی تو نقره تو همچو کان نقره ای و معدن زری

(Dîvân, s. 68:14)

Aklın altındır, nutfen ise gümüş,

Sen gümüş cevheri ve altın madeni gibisin,

Şair, aklın insana hidayet etme misyonunu ise bir kasidesinde şöyle ifade etmiştir:

جواب دادم و گفتم که یار دشمن روی رسول عقل تو آمد ز حضرت اعلا

رسول خاص تو عقلی است که وحی می آرد به تَرکِ لذت و شهوت تو را ز پیش خدا

تو همچو طفل و ادیب خرد تو را چو پدر برو به مکتب تعلیم انبیای هدا

(Dîvân, s. 36-37:7-9)

Cevap verdim ve dedim: Düşman yüzlü dost,

Hazret-i A'lâ'dan gelmiş olan akıl resulündür,

Senin hususi resulün sana vahiy getiren akıldır

Zevk ve şehveti terk etmen için Allah katından

Sen çocuk gibisin ve hocan olan akıl ise baban,

Yol gösterici enbiyanın eğitim verdiği mektebe gidersin,

Âẕerî'ye göre akıl, insanı cehennem davetçisi şeytanın arkadaşlığından kurtarıp me'vâ cennetine götüren yol göstericidir (bk. Şeytan). İnsan aklı takip ederse melekten bile yüksek mertebelere çıkabilir ama akla tabi olmazsa hayvandan aşağıdır (bk. Melek).

Âẕerî, aklın nefisle mücadele içinde olduğu fikrine divanında birçok defa değinmiştir. Bir kasidesinde insanın nefis, heva ve şeytanla savaşında aklın bir müttefik olduğu söylemiştir (bk. Heva). Şaire göre akıl, insanı nefsin gösterdiği dalalet yolundan çevirip enbiyanın tevfik yoluna götürür (bk. Nefis). İnsanın içinde hem akıl hem nefis cevheri vardır ve insana düşen vazife her ikisini de kontrol altına

[725] Süleyman Uludağ, "Akıl - Tasavvuf" ***DİA***, II. Cilt, 1989, s. 246-247.

alıp zafere ulaşmaktır (bk. Nefis). Aşağıdaki beyitlerinde ise şair, dünyayı bir satranç oyunu, akıl ve nefsi ise rakip oyuncular olarak tasvir etmiştir:

در انبساط بساط نشاط خاک　　نگر مثال رقعه ی شطرنج و عرصه ی پندار
همان مثابه شطرنج دان مقابله هم　　دقیقه های سیاه و سفید لیل و نهار
مهندسان سر این بساط شطرنجی　　از عقل و نفس دو شطرنج باز دعوی دار

(Dîvân, s. 189:104-106)

Toprağın neşe yaygısının desenlerine bir bak!
Tıpkı satranç tahtası ve hayal meydanı gibi
Karşılıklı bir satranç oyunuyla aynı bil onu
Gece ve gündüzü de siyah ve beyazın taşları
Bu satranç tahtasının başındaki ustalar ise
Akıl ve nefis diye iki kavgacı satranç oyuncusu

Başka bir şiirinde ise şair, dünyanın nefis ve akıl üzerine kurulduğunu öne sürmüştür:

والد و والده است عقل و نفس　　کاینات است سر به سر اولاد

(Dîvân, s. 178:56)

Anneyle babadır akıl ve nefis,
Evlatları ise bütün kâinat,

Şeyḫ Âẕerî'ye göre aklın en mühim fonksiyonu hayır ile şerri ayırt etmektir. Kişi bu ayrımı yapamıyorsa onda akıl olduğu söylenemez:

دعوی عقل میکنی هیچ میان نیک و بد　　تفرقه ی نمی کنی نیست نشان عاقلی

(Dîvân, s. 67:31)

Akıllı olduğunu iddia ediyorsun ancak iyi ile kötü arasında
Hiçbir ayrım yapmıyorsun. Akıldan eser yok mu sende?

Şair, ulvi âleme yapılan hayali bir yolculuğu konu alan kasidesinde aklın insana yol göstermesinin nereye kadar olabileceği meselesi üzerinde durmuştur. Kasidede anlattığı kadarıyla şair fiziki alemin üst tabakalarında bir yerlerde yolunu kaybettiği sırada ortaya çıkan bir genç ona yol gösterir:

درین بدم که جوانی لطیف پیدا شد　　شکفته چهره و فرخنده رای و عالم فر
چه گفت گفت مترس و بگیر آن دو کمند　　که می کشد سوی بالا و زین محل

(Dîvân, s. 44:32-33)

Ben bu haldeyken nazik bir delikanlı ortaya çıktı,

Parlak yüzlü, güzel fikirli ve bilge biri,

Dedi ki korkma ve o iki kemendi al,

(Seni) çekecek bu yerden yukarı,

Gencin kendisine gösterdiği şekilde üst menzile çıkan şair, burada da şaşkınlık içinde bir müddet durduktan sonra yine aynı genç gelip ona rehberlik eder:

همان جوان نکو چهره باز پیدا شد　　بگفت مانده چرایی چو مرکب لاغر

نه جای توست از این مردمان که می بینی　　به کام دل نرسی خیز و روزگار مبر

به من نمود درختی و بر درخت رهی　　به پایه پایه شده همچو پایه ی منبر

بر آن درخت بگفتا برآی از این منزل　　از این مقام حذر کن که هست جای حذر

(Dîvân, s. 45:47-50)

Aynı güzel yüzlü delikanlı yine ortaya çıktı,

Dedi: Zayıf merkep gibi neden kalakaldın?

Bu gördüğün ahalinin yanı senin yerin değil,

Burada muradına eremezsin, kalk ve vakit harcama,

Bana bir ağaç gösterdi ve ağaç içre bir yol,

Kat kat olmuş minberin katları gibi,

Dedi: O makamdan bu ağaç üzerine çık

Bu makamdan sakın; çünkü burası sakınma makamıdır

Şair, fiziki alemin tabakalarını geçip mana âlemine girdiğinde delikanlı bir daha kendini göstermez. Mana aleminde olağanüstü bir varlıkla konuşan şair, ondan delikanlının kim olduğunu öğrenir:

جوان خوش که تو را ره نمود عقل تو بود　　که اوست در همه احوال مرد را رهبر

(Dîvân, s. 45:72)

Sana yol gösteren güzel yüzlü delikanlı senin aklın idi

Çünkü her durumda kişinin rehberi odur.

Yukarıdaki beyitlerinde görüldüğü üzere Şeyḫ Âẕerî, insanın maddi alemin sırlarını çözmesi için aklın rehberliğinin gerekli ve faydalı olduğuna inanmaktadır. Ancak, maddi alemin sınırları aşılıp gayb âlemine geçildiğinde aklın da yol göstericiliği sona ermektedir. Şair, aşağıdaki beyitlerinde aklın yetisinin bir yere kadar olduğunu teyit etmiştir:

بحر فلک چو موج زد کشتی عقل غرق شد　　باز گرفت زورق فکر طریق ساحلی

(Dîvân, s. 66:5)

Felek denizi dalgalanınca akıl gemisi battı

Fikir kayığı yeniden sahilin yolunu tuttu

به سعی عقل نتوان شد به بام آرزو هرگز　　که این دیوار کوتاه است بالای دگر باید

(Dîvân, s. 131:1623)

Akıl gayretiyle arzunun çatısına çıkamazsın hiçbir zaman,

Çünkü bu duvar kısadır ve başka bir yükseklik gerekir,

Şeyḫ Âẕerî, aklın Allah'ı idrak edemeyeceğini şiirlerinde açık bir şekilde ifade etmiştir (bk. Allah). Şaire göre akıl ilahi sırlara nail olamayacağı gibi hikmet hazinesinin kapısını da açmaya kadir değildir (bk. Hikmet). Akıl timsahı hakikat denizine girmeye kalkışırsa da idrak sahilinden öteye geçemez (bk. Timsah).

Âẕerî'ye göre aklın salahiyetinin bittiği noktada devreye aşk girmektedir. Aşk şüpheye mahal vermeyecek biçimde akıldan üstündür, aklın aşkın mahiyetini tasavvur etmesi dahi imkansızdır ve ikisi karşı karşıya geldiğinde aklın hiçbir geçerliliği kalmamaktadır (bk. Aşk). Şair, aşağıdaki beyitlerinde de ilahi aşkın zuhur etmesiyle aklın nasıl hükümsüz kaldığını çeşitli teşbihler yardımıyla ifade etmiştir:

در کشور عقل شحنه ی عشق　　دست ظلم و ستم بر آورد

(Dîvân, s. 104:903)

Aşk şahnesi akıl ülkesinde

Zulüm ve gadrin ele geçirdi

نماند آذری تدبیر چون فرمان عشق آمد جوش　　که سنجد موج عقل آنجا که دریای جنون جوشد

(Dîvân, s. 112:1117)

Ey Âẕerî! Aşk fermanı coşunca kalmaz tedbir,

Cünun denizinin kabardığı yerde akıl dalgasını kim ölçsün?

حدود کشور عقل از خروج عشق ویران شد　　سپاه عشق هم ملک درون بگرفت و بیرون

(Dîvân, s. 162:2442)

Akıl ülkesinin sınırları aşkın hücumuyla harap oldu,

Aşk ordusu hem içeriyi fethetti hem dışarıyı

Âẕerî'nin şu beyti de Allah'a ulaşmanın vasıtasının akıl değil aşk olduğuna işaret etmektedir:

آذری نتوان به فکر عقل شد بر بام وصل　　نردبان عشق برهانیست اینجا سلمی

(Dîvân, s. 174:2736)

Âẕerî, akıl düşüncesiyle ulaşılmaz visal terasına,

Aşk merdivenidir burada sağlam delil,

Şeyḫ Âẕerî, kimi şiirlerinde ise akıldan kurtulmak istediğini söylemiştir. Mesela, bir beytinde ateş badesiyle zahit aklı yakmaktan bahsetmiştir (bk. Bade). Diğer bir beytinde ise aklı gönlünden kovma arzusunu şöyle dile getirmiştir:

پا ز دارالملک دل ای عقل بیرون نه که ما　　این ولایت را به دست شهریاری داده ایم

(Dîvân, s. 154:2211)

Ey akıl! Gönül dârü'l-mülkünden dışarı çık, zira biz,

Bu vilayeti bir hükümdarın hâkimiyetine verdik,

Diğer yandan şair bir şiirinde ise tevhid denizinde seyrederken aklın çapa vazifesi gördüğünü ifade etmiş ve böylelikle ilahi sırlar aleminde dahi kişinin kendini kaybetmemek için akla ihtiyaç duyabileceğini hatırlatmıştır (bk. Tevhid).

1.2.3.3. Ayn-ı Cem (عین جم)

Ayn-i Cem, sâlikin kendi benliğinde Allah'ı bulması şeklinde ortaya çıkan tasavvufî bir makamdır. Şeyḫ Âẕerî, "ayn-i cem" tabirini asıl vatanı ulûhiyet âlemi olan insanoğlunun maddi varlık âlemine gelmeden önceki halini ifade etmek için kullanmıştır:

سوی دارالملک تفصیل آمده از عین جمع　　چون رسول الله هجرت کرد از ام القرا

(Dîvân, s. 39:3)

Tafsîl Dârü'l-Mülk'üne geldi Ayn-i Cem'den,

Resulullah'ın Ümmü'l- Ḳurâ'dan hicret etmesi gibi,

1.2.3.4. Ayş (عیش)

Ayşın kelime anlamı eğlence ve zevkusefadır. Tasavvufta ise ayş, kulun Allah ile yakınlık ve ülfet halinde olmaktan duyduğu zevktir.[726] Şeyḫ Âẕerî, ayş halinin halkın gözlerinden uzakta Allahü Teâlâ'nın huzurunda bulunmakla gerçekleştiğini şu şekilde ifade etmiştir:

به رویت آذری پنهان ز چشم خود نظر دارد　　به خلوت عیشها راند بسی صوفی چو یار افتد

(Kiyâyî-Restâḫîz, s. 165)

Âẕerî kendi gözünden (bile) gizli senin yüzüne bakıyor,

Birçok sufi halvette yar gelince ayş ediyor,

Âẕerî'nin görünüşte bezm aleminden bahsettiği aşağıdaki beyitlerinde de ayş tabiri tasavvufî anlamdadır. Şairin ayş ile özdeşleştirdiği sâkî ise mürşidi ya da Allah'ın feyzini temsil etmektedir:

بیا ساقی که ما امروز داد عیش بستانیم　　که در عالم نمی داند کسی أحوال فردا را

(Dîvân, s. 72:45)

Gel sâkî bugün ayşın hakkını verelim

Zira dünyada kimse yarın ne olacağını bilmiyor

در این سرا سبب عیش طُرّه ساقیست　　بس است مرا این ز کارخانه اسباب

(Dîvân, s. 77:171)

Bu sarayda ayşın sebebi sakinin kakülüdür

Benim için sebepler işliğinden bu yeterlidir

1.2.3.5. Bâtın ve Zâhir (باطن، ظاهر)

Bâtın ve zâhir, İslam düşüncesinde geniş bir kullanım alanına sahip bir kavram ikilisidir. En basit manasıyla zâhir nesnelerin ve hadiselerin duyularla farkedilebilen ve herkes tarafından idrak edilebilen kısmını, bâtın ise duyularla değil de sezgi veya ilham ile ve sadece manevi yönü güçlü kişilerce görülüp anlaşılabilecek kısmını ifade eder. Dinî tabir olarak zâhir, naslarda açıkça ifade edilen hakikatlerin, emirlerin ve yasakların ilmidir. Bâtın ise te'vîl ya da keşif ile elde edilebilen ve dinin mana

[726] Seyyid Ca'fer-i Seccâdî, ***Ferheng-i Iştılâḥât ve Ta'bîrât-i 'İrfânî***, s. 603.

yönüne ağırlık veren ilimdir. Sufilere göre fıkıh, hadis ve kelam gibi ilimler zâhir ilimlerini; tasavvuf ise bâtın ilmini oluşturur. Bâtın ilminin sırları mana gözü açık insanlar tarafından sülük neticesinde elde edilebilir ve sıradan insanlar bunları doğru şekilde idrak edemeyeceği için bâtınî bilgilerin umuma açıklanması münasip değildir. Bu sebeple bâtın ilminin sadece tarikat içerisinde öğretilmesi tasavvuf ehlince benimsenmiştir.[727] Sufiler, bâtına önem vermekle beraber tasavvufî bilgilerin İslam'ın dışında bir şey olmadığını vurgulamışlar ve bâtının bilgisine düzgün bir şekilde ulaşabilmek için dinin zâhirî yönüne yani ibadetlere, emir ve yasaklara tam bir riayetin gerekli olduğunun altını çizmişlerdir.

Şeyḫ Âẕerî bâtın ve zâhir kavramlarını bazen doğrudan zikretmiş, bazen de suret ve mana tabirleriyle anlatmıştır. Şair, alemin zâhirî ve bâtınî veçhelerinin olduğunu şu beyitle dile getirmiştir:

قومی به سوی عالم ظاهر نهاده روی قومی به زیر پرده ی عزت شده نهان

(Dîvân, s. 159:2368)

Bir kavim zâhir âlemine döndü yüzünü,

Bir kavim de izzet perdesi ardına gizlendi,

Yukarıdaki beyitte sözü edilen kavimlerin insanlar ve cinler olması mümkündür çünkü gazelin önceki bir beytinde insan ve cinden bahsedilmiştir. Ancak, övgü anlamı olan izzet kelimesini şairin maneviyata dönük insanlar için kullanmış olması daha muhtemeldir. İzzet sözcüğü aynı zamanda bâtının üstünlüğüne işaret etmektedir.

Şairin kâinatın görünmeyen kısmının zâhirden çok daha geniş ve önemli olduğuna işaret eden bir başka beyti de şöyledir:

لطیفه ای که از آن کاینات ظاهر شد کمینه قطره از بحر بی نهایت ماست

(Dîvân, s. 82:323)

Kâinattan zahir olan o özlü söz,

Bizim uçsuz bucaksız denizimizden naçiz bir damladır

Şeyḫ Âẕerî birçok durumda bâtının zâhirden farklı olabileceğini ve sadece zâhire bakarak hüküm vermemek gerektiğini ise şu şekilde ifade etmiştir:

[727] Süleyman Uludağ, "Bâtın İlmi" ***DİA***, X. Cilt, 1992, s. 188.

همچون زمین به صورت اگر مفلسم و لیک　　چون آسمان به گوهر معنی توانگرم

(Dîvân, s. 59:38)

Suret olarak yer misali müflis olsam da,

Mana cevheri bakımından gök gibi kudretliyim,

Münacat konulu ilk kasidesindeki bir beyitte şair, hem zâhir hem bâtının mutlak ve eksiksiz bilgisine sahip olanın Allah olduğunu vurgulamıştır:

پنهان نه ازو یک سر مو ظاهر و باطن　　داناست به احوال همه خلق و توانا

(Dîvân, s. 27:14)

Gizli değildir ondan bâtın ve zâhirde bir saç teli bile,

Tüm mahlukların ahvalini bilir ve (her şeye) gücü yetendir,

Şeyḫ Âẕerî'ye göre aslında insanoğluna da zâhir ve bâtına ait bilgilerin hazinesi verilmiştir ama o, kendi kifayetsizliği yüzünden hazinenin anahtarını kaybetmiştir (bk. Müflis). Âẕerî, bir gazelinde ise insanların sadece zâhirin sığ bilgisine göre hareket etmek zorunda kalmasından şikâyet etmiş ve iyiyle kötüyü birbirinden ayırmanın zorluğundan bahsetmiştir:

کاشکی آیینه ی صورت شدی معنی نما　　تا که گشتی در جهان هر خوب و زشت از هم جدا

کاشکی ظاهر شدی در جوهر مردم محک　　تا چنین نازل نگشتی هرگز این جان آشنا

(Dîvân, s. 72:33-34)

Keşke suret aynası manayı gösterir olsaydı,

Böylece dünyadaki her iyi ve kötü birbirinden ayrılsaydı,

Keşke insanların cevheri için zâhir kıstas olsaydı,

Bu tanıdığın can asla böyle diplere vurmaz olsaydı,

Öte yandan şaire göre zâhirîn ardındaki bâtını görmek tamamen imkansız bir şey de değildir. Sureti aşıp manaya vasıl olmak için yapılması gereken ise kalp gözünü açmaktır:

در و دیوار جهان را همه صورت بگرفت　　چشم بگشا و ببین معنی صورت ها کیست

(Dîvân, s. 89:493)

Dünyanın kapısını bacasını hep suret sarmış

Gözünü aç da gör, suretlerin manası neymiş,

نیر حسن ز صاحب نظران پنهان نیست　　آنچه در جوهر خوبانست ز سیما پیداست

(Dîvân, s. 82:310)

Hüsnün ışıltısı görüş sahiplerinden gizli değildir,

Güzellerin özünde olan simalarından bellidir,

Şeyḫ Âẕerî kimi gazellerinde maşukla ilgili bazı hususları anlatmak için zâhir-bâtın tezatından yararlanmıştır. Şaire göre maşuk alemin gizli kısmına ait bir varlıktır ve asıl güzelliği de bâtınındadır. Esasen, beyitlerindeki ifadelerden şairin tasavvufî anlamda bir maşuktan söz ettiği anlaşılmaktadır:

ورای صورت ظاهر تو را بسی خوبی　　هر آن چه از تو شنیدم هزار چندانی

(Dîvân, s. 174:2744)

Zâhir suretinin ardında senin birçok güzelliğin var,

Senin hakkında ne duyduysam sende bin katı var,

ای که عالم صورت است و معنی عالم تویی　　بگذر از صورت که جان عالم و آدم تویی

(Dîvân, s. 175:2776)

Ey suretten ibaret alemin manası olan,

Sureti boşver çünkü alemin de insanın da canı sensin,

Diğer bir gazelinde ise şair görünüşte birçok farklı güzel var olsa da hepsinin özde bir olduğu söylemiştir:

گر به ظاهر هر یکی دارند نوعی صورتی　　چون به معنی بنگری مجموع از یک جوهرند

(Dîvân, s. 118:1283)

Zâhiren her birinin başka bir tür sureti olsa da,

Manaya bakarsan hepsi tek bir özdendir,

Şair, maşuğa yönelik kendine acı veren aşkının aslında bâtında olduğunu ve bununla ilgili her şeyi dışa vurmadığını dile getirmiştir:

آذری را بود در باطن ز لعلش نکته ای　　خون شدش از درد دل اما سخن ظاهر نشد

(Dîvân, s. 112:1106)

Âẕerî'de onun lal (dudağından) bir nükte vardı bâtın içre,

Gönül derdiyle kan oldu yüreği fakat sözünü dahi etmedi,

1.2.3.6. Bezm-i Elest

Bezm-i elest, ezelde tüm insanların ruhlarının Allah ile yaptıkları ahde verilen addır. A'râf suresi 172. ayette Allahü Teâlâ'nın yaradılış esnasında Benî Âdem'e "elestu birabbikum" (ben sizin Rabbiniz değil miyim?) sorusunu yönelttiği, Benî Âdem'in ruhlarının ise "belâ" (evet) cevabını verdiği anlatılır. Âşığın maşuğu ilk defa elest gününde görüp sevmesi, "belâ" dediği için aşk belasına tutulması, rindin sarhoşluğunun elest bezminde başlamış olması gibi temalar Türk divan edebiyatında ve klasik Fars şiirinde sıkça işlenmiştir.[728] Şeyḫ Âẕerî Divanı'nda da benzer kullanımlar mevcuttur. Bir beytinde şair; rind ve sarhoş olmasının sonradan ortaya çıkan bir durum olmadığı, elest gününde takdir edilmiş olduğunu dile getirmiştir (bk. Kaza ve Kader). Âẕerî, iki gazelinde ise evet anlamındaki Arapça "belâ" sözcüğünü zikrederek elest bezmine telmihte bulunmuş ve maşuğun başına açtığı belaların da bu "belâ" sözüyle başladığını söylemiştir. Şairin elest gününde maşuğa "belâ" diye cevap vermekten söz etmesi bu beyitlerde anlatılanın ilahi bir aşk olduğunu göstermektedir:

تا گفت بلی دل به بلای تو درافتاد هرگز ز بلای تو نرست این چه بلا بود

(Dîvân, s. 123:1418)

"Belâ" dediğinden beri gönül senin belandan kurtulamadı,
Hiçbir zaman belandan kurtulamıyor, bu nasıl bela?

در آن مقام که بالای دوست را دیدند مگر که خلق بلی گفت و من بلا گفتم

(Dîvân, s. 145:2005)

Yarin endamını gördükleri o makamda,
Yoksa halk "belâ" (evet) derken ben "bela" mı dedim?

1.2.3.7. Can (جان)

Can sözcüğü Fars edebiyatında bedene hayat veren ama duyularla idrak edilemeyen cevher anlamında kullanılmıştır. Ruh sözcüğüyle benzer bir anlamı olmakla beraber can, ruhla aynı şey değildir. Edebiyatta can aşığın en değerli varlığı olması hasebiyle

[728] Annemarie Schimmel, ***A Two-Colored Brocade ...*** , s. 59-60, İskender Pala, "Bezm-i Elest - Edebiyat" ***DİA***, VI. Cilt, 1992, s. 108.

bazen maşuk canla eşdeğer tutulur, bazen de maşuk için can feda edilir. Tasavvufî eserlerde can ruh anlamına gelebildiği gibi hakikat, cevher ya da vahdet gibi manaları da ifade edebilmektedir.[729]

Şeyḫ Âẕerî, can sözcüğünden ekseriyetle maşukla ilgili mazmunlar kurmak için faydalanmış ve maşuğu iki farklı anlamda cana benzetmiştir. Birinci gruptaki teşbihlerde can kelimesi belli bir kişinin canı değil de umumi hayat verici cevher manasındadır:

خرد با جان تو را نسبت از آن کرد　　کزان به نسبتی دیگر ندانست

(Dîvân, s. 86:434)

Akıl seni cana nispet etti zira,
Ondan daha güzel bir yakıştırma bilmiyordu,

از خنده های لعل تو شد زنده آذری　　گویا لب و دهان تو از جان سرشته اند

(Dîvân, s. 114:1170)

Senin lal (dudağının) gülümsemeleriyle hayata döndü Âẕerî,
Yoksa dudağını ağzını can ile mi yoğurdular?

زان پیشتر که کون و مکان آفریده اند　　مهر تو در میانه ی جان آفریده اند
عشق تو بود جانِ جهان بلکه جانِ جان　　زان پیشتر که جان و جهان آفریده اند

(Dîvân, s. 114:1176-1177)

Varlıklar ve âlem yaratılmadan çok daha önce
Canın içinde senin sevgini yarattılar
Can ve cihan yaratılmadan çok daha önce
Senin aşkın cihanın canı, belki de canın canı idi

در ازل ترکیب آن لعل لب از جان ساختند　　زو عرق بردند و نامش آب حیوان ساختند

(Dîvân, s. 115:1190)

Ezelde o lal dudağın terkibini candan yapmışlar,
Ondan çıkan teri almışlar ve adını âb-ı hayât koymuşlar,

[729] Mustafa İsmet Uzun, "Can" ***DİA***, VII. Cilt, 1993, s. 138-139.

İkinci grup teşbihlerde ise can kelimesi aşığın yaşam kaynağını ifade etmektedir. Maşuğun can olması âşık için en değerli ve aşığa en yakın şey olması anlamına gelmektedir:

ای ناگزیر گر کنی از ما گریز تو جان منی مرا از تو باری گریز نیست

(Dîvân, s. 89:511)

Ey kaçınılmaz olan! Sen bizden kaçsan bile

Benim canımsın ve benim senden bir kez dahi kaçışım olmaz

دلم لعل لبت را دید و جان گفت به ترک جان خود مشکل توان گفت

(Dîvân, s. 93:604)

Kalbim lal dudağını gördü ve can, dedi

Kendi canından geçmek zordur denilebilir

روز وداع دوستان هر کس وداع جان کند دشوار روزی باشد آن حق بر همه آسان کند

(Dîvân, s. 121:1348)

Dostlara veda gününde herkes canına veda eder,

Zor bir gündür, Hakk onu herkese kolay kıla,

تا تو به دل درآمدی جان ز بدن بشد مرا جان عزیز من تویی جان ز بدن بدان شود

(Dîvân, s. 126:1502)

Sen gönlüme girdin gireli canım bedenimden çıktı benim,

Benim aziz canım sensin, can bedenden ondan çıktı,

Bazı gazellerinde Âẕerî, maşuğu doğrudan aşığın canı olarak adlandırmamış, ancak maşuk ile can arasında sıkı bir irtibatın olduğunu dile getirmiştir. Mesela, güzellerin sözleri cana tesir etmektedir ve maşuğun haberini âşık doğrudan canında hissetmektedir:

سخن که از لب شیرین دلبران شنوی چو شربتی است که آن در میان جان گذرد

(Dîvân, s. 101:840)

Dilberlerin tatlı dudağından duyduğun söz,

Canın ortasından geçen bir şerbet gibidir,

مرا حدیث کسان از سر زبان آید به جز حدیث تو کو از میان جان آید

(Dîvân, s. 129:1588)

Bana insanların haberi dil yoluyla gelir,

Senin haberin hariç çünkü o canın ortasından gelir,

Âşığın canının maşuk karşısındaki mertebesi o kadar aşağıdır ki maşuk hasta ziyaretine gelince can ona büyük bir saygı göstermektedir:

اگر به پرسش بیمار خود نهی قدمی به پای بوس تو جانم به پیشواز آید

(Dîvân, s. 129:1574)

Eğer kendi hastanın halini sormaya gelirsen,

Canım senin ayağını öpmek üzere karşılamaya gelir,

Maşuk aşığı öldürmeye gelse bile canın tutumu aynıdır. Can, yine saygıda kusur etmez:

روزی که به کشتنم آیی کشیده تیغ جانم به پیشواز تو بر آستان دود

(Dîvân, s. 125:1474)

Kılıç çekip beni öldürmeye geldiğin gün,

Canım seni karşılamak üzere kapının eşiğine koşar,

Şeyḫ Âẕerî bazı gazellerinde de maşuğun âşık için canından bile daha değerli olduğunu söylemiştir. Buna bağlı olarak âşık, maşuğun canın yerini almasını istemekte ve onun hatırı için canı kovmayı vadetmektedir:

خیال دوست را در دل چو از جان دوستتر دارم خیالش گر به جای جان نشیند جای آن دارد

(Dîvân, s. 99:778)

Maşuğun gönüldeki hayalini candan daha çok sevdiğimden,

Hayali eğer canın yerine geçerse gayet yerinde olur,

جان را برای تو به بدن راه داده ایم گر محرم تو نیست بگو تا برون شود

(Dîvân, s. 126:1507)

Senin için canın bedene girmesine izin verdik,

Eğer mahremin değilse, söyle çıksın,

Klasik şiirde aşığının can nakdiyle maşuğunun aşkını satın alması sık istifade edilen bir hayaldir. Şeyḫ Âẕerî de bazı beyitlerinde aşığın sevdiğine kavuşmasının bedelini canıyla ödemeye hazır olmasından bahsetmiştir:

خواهم ستمش به جان خریدن گر با من بی نوا بسازد

(Dîvân, s. 105:940)

Onun cefasını can karşılığında satın almak istiyorum,

Beni parasız pulsuz bırakacak olsa bile,

قیمت گوهر وصل تو اگر جان بودی کار بر عاشق دلسوخته آسان بودی

(Dîvân, s. 171:2659)

Sana kavuşmanın fiyatı eğer can olsaydı,

Gönlü yanık aşığın işi pek kolaylaşırdı,

به نقد جان توانی یافت ای دل گوهر وصلش درین بازار نفروشند کس را رایگان چیزی

(Dîvân, s. 172:2703)

Ey gönül! Ona kavuşma cevheri can nakdiyle elde edilebilir,

Bu pazarda kimseye bedava bir şey satmazlar,

Maşuk, Hz. Yusuf'tan daha üst bir mertebeye sahiptir. Zira, Yusuf köle pazarında ağırlığınca misk karşılığında satıldığı halde maşuğu almak isteyenler bedel olarak can vermek zorundadırlar:

یوسف چه اگر همسر مشکش بخریدند تو قابل آنی که به جانها بخرندت

(Dîvân, s. 90:534)

Yusuf'u misk karşılığında satın aldılarsa ne olmuş?

Sen canlar karşılığında satın alınabilecek olansın

Maşuk için candan vazgeçme temasının işlendiği, tasavvufî anlamı ağır basan diğer bir beyit de şöyledir:

هر که از جان بر نخیزد با تو نتواند نشست در تو نتواند رسید الا ز خود وارسته ای

(Dîvân, s. 169:2618)

Can makamından kalkmayan seninle oturamaz,

Kendinden kurtulmuş olandan başkası sana ulaşamaz,

1.2.3.8. Can Gözü (چشم جان)

Maddi gerçekliği gören beden gözünün idrak edemeyeceği manevi aleme ait hakikatleri görme yetisine tasavvufta "can gözü" ve benzer anlamlarda çeşitli isimler verilmiştir.[730] Âẕerî'ye göre maşuğun gelişi aşığın "can gözü"nün ışık bulmasını sağlamaktadır:

خیر مقدم ای به رویت دیده را صد مرحبا چشم جان را نور آوردی و مردم را صفا

(Dîvân, s. 71:1)

Hoş geldin ey yüzünde göze yüz merhaba olan!

Can gözüne ışık, gözbebeğine de sefa getirdin

Şeyḫ Âẕerî, İmam Rıżâ'yı övdüğü bir kasidesinde onun akıl ehlinin can gözünü görür kıldığını ifade etmiştir:

چشم جان روشن به نور توست اهل عقل را ای تو همچون عقل کل سرتا قدم جان آمده

(Dîvân, s. 64:16)

Akıl ehlinin can gözü senin nurunla aydınlanır,

Ey akl-ı kül gibi baştan ayağa can olan,

Bir beytinde ise şair, tabir olarak zikretmeden "can gözü" kavramını tarif etmiştir:

دیده ای باید ورای بینش ابصار عام تا ببیند منصب خاصان این درگاه را

(Dîvân, s. 75:126)

Avamın gözlerinin gördüklerinin ötesini görecek göz gerek ki

Bu dergâhın havasının makamını görsün

1.2.3.9. Ceberût Âlemi (عالم جبروت)

Ceberût; büyüklük, hâkimiyet ve zorbalık gibi anlamlar ihtiva eden Arapça bir sözcüktür. İlk sufiler bu kavramı kullanmamıştır. Zaman içinde ceberût alemi, mahlukatın varlık sahnesine çıkmadan evvel Allah'ın ilmi kapsamında bulundukları mekân anlamını kazanmıştır. Mutasavvıflar, ceberût âleminin mülk âlemi ile melekût

[730] Süleyman Uludağ, "Basîret" ***DİA***, V. Cilt, 1992, s. 103.

alemleri arasında veya melekût âleminin üstünde olduğu yönünde farklı görüşler ortaya atmışlardır.[731]

Ulvî aleme yapılan manevi bir seyahati anlattığı kasidesinde Şeyḫ Âẕerî, çeşitli mertebeleri geçtikten sonra idrak ve tasvirin ötesinde bir alemle karşılaştığını anlatmıştır. Bu alemde iman ve küfür gibi asla bağdaşmayacağı zannedilen tezatlar arasında hiçbir fark kalmamıştır. Hz. Muhammed ile Ebû Cehil, Hz. Musa ile Firavun, Hz. Âdem ile İblis ve Hz. İbrahim ile Nemrut barışmıştır:

به چشم سر چو شدم عالمی عجب دیدم — همه به نقش و نگار و برون ز نقش و نگار
درو نه نام ازل بود نه نشان ابد — درو نه ظلمت لیل و درو نه نور نهار
عسل به طعم یکی گشته بود با سرکه — به نازکی شده یک رنگ اندرو گل و خار
شده به صلح ابوجهل با رسول الله — میان موسی و فرعون هم نبود انکار
نبود در دل آدم عداوت ابلیس — ندیده خاطر نمرود از خلیل آزار
درو به قدر یکی بود طاعت و عصیان — درو به فعل چه تسبیح دار و چه زنار

(Dîvân, s. 47:146-151)

Kendimden geçince gözümle gördüm garip bir âlem
Resim ve tasvirden ibaret ama resim ve tasvirden öte
Onda ne ezelin esamesi vardı ne ebedin emaresi
Onda ne gecenin karanlığı ne gündüzün nûru
Balın tadı bir olmuştu sirkeyle
Narinlikte bir olmuştu onda gül ve diken
Ebû Cehil ile Resulullah barışmıştı
Firavun ve Musa'nın arasında yoktu inkâr
Âdem'in gönlünde yoktu İblis'e düşmanlık
Nemrut'un kalbi kırık değildi Halil'e
Onda ölçü bakımından birdi itaat ve isyan
Onda fiilen ister tespihin olsun, ister zünnarın

Şair, kendisine eşlik eden aşka bulundukları yerin neresi olduğunu sorduğunda, buranın ceberût âlemi olduğunu söyler ve aşk bu âlemi ceberût âlemi olarak tanımlar:

جواب داد که این هست عالم جبروت — درو چه کفر و چه ایمان درو چه فخر و چه عار

(Dîvân, s. 47:154)

[731] İrfan Gündüz, "Ceberût" ***DİA***, VII. Cilt, 1993, s. 193.

Cevap verdi: İşte bu ceberût alemidir,

Onda ha küfür olmuş ha iman; ha övünç olmuş ha utanç!

Kasidenin sonunda ise şair, ceberût âlemine yolculuğun aslında manevi bir yolculuk olduğunu ve kendi iç dünyasında gerçekleştiğini açık şekilde ifade etmiştir:

به غیرِ بنده نه لاهوت بود و نه جبروت نه گنبد و نه کمند و پیاده و نه سوار

درون گنبد دل دیده بودم آن همه را به پرده هاش یکایک گذشت بر اطوار

(Dîvân, s. 48:167-168)

Benim dışımda ne lâhût vardı ne ceberût,

Ne kubbe vardı ne kement, ne yaya ne atlı

Gönül kubbesi içinde görmüştüm bütün bunları,

Perdelerini birer birer bir kerede aşmıştım,

1.2.3.10. Cemâl-Celâl (جمال، جلال)

Cemâl, Allah'ın lütuf ve rızasına; celâl ise kahır ve gazabına işaret eden isim ve sıfatlarını ifade etmek için kullanılan tasavvuf tabirleridir.[732] Şeyḫ Âẕerî bu iki tabiri bazen birlikte kullanmış, bazen de sadece cemâlden bahsetmiştir. Örneğin Mehdî'den bahsettiği bir kasidesinde şair, gaip İmam'ın manevi mertebesini ifade etmek için cemâl ve celâlin bir seviyeye kadar onun şahsında da tecelli ettiğini söylemiştir:

شمع جلال را بنشان از جمال خویش چون با تو هست حکم جلالی و هم جمال

(Dîvân, s. 55:10)

Cemâlinden göster Celâl mumunu,

Çünkü sende hem celâl hükmü hem cemâl hükmü vardır.

İnsanoğlunun manevi yönlerini ele alan bir kasidesinde ise Şeyḫ Âẕerî, cemâl ve celâl kelimelerini doğrudan zikretmemekle beraber insanı bu iki gruptaki sıfatların aksettiği bir aynaya benzetmiştir:

آیینه ی صفات خدایی به لطف و قهر دیباچه ی کمال و کتاب پیمبری

(Dîvân, s. 68:28)

Lütuf ve kahırda Allah'ın sıfatlarının aynasısın,

Peygamberin kemalinin ve kitabının dibacesisin,

[732] Süleyman Uludağ, "Celâl" ***DİA***, VII. Cilt, 1993, s. 240.

Sadece cemâl mefhumundan söz ettiği bir gazelinde ise Âẕerî, aslında tüm mahlukatın yaratıcının cemâlinin aynalarda aksetmesinden ibaret olduğu fikrini dile getirmiştir:

ای منور به جمالت در و دیوار وجود　　در و دیوار کدام است تویی خود موجود
یک جمال است کزو آینه ها رو سازند　　همچو شمعی که ز ده آینه بسیار نمود

(Dîvân, s. 125:1456-1457)

Ey cemâlinden varlığın kapısı ve duvarı aydınlanan,
Kapı ve duvar da neymiş? Sensin varlığının kendisi!
Tek bir cemâl vardır ve aynalar ondan suretler yapar,
On aynada çokmuş gibi görünen tek bir mum misali,

1.2.3.11. Cezbe (جذبه)

Tasavvufî bir tabir olan cezbe, Allah'ın dilediği kulu kendine çekmesi demektir. Cezbe halini yaşayan sâlikin kalp gözündeki perdeler riyazet ve mücahedeye gerek kalmadan kalkar ve sâlikte vecd ve istiğrak halleri görülür.[733]

Şeyḫ Âẕerî bir beytinde cezbe hâline ulaşmanın sülûk için şart olduğunu dile getirmiş ve cezbeyi tecrübe etmeyen sâlikin irşat edilemeyeceğini öne sürmüştür (bk. Genel olarak Sufi ve Sâlik).

1.2.3.12. Dâru'l-Beḳâ (دار البقا)

Dâru'l-Beḳâ, ahiret anlamına gelmektedir.[734] Şeyḫ Âẕerî, bir kasidesinde bu tabire biraz farklı bir anlam yüklemiş ve insanoğlunun ilk vatanı olan mana âlemini Dâru'l-Beḳâ olarak adlandırmıştır.

ای سوار مرکب تن گشته از دار البقا　　کرده عزم کشور دنیا به کوس کبریا

(Dîvân, s. 38:1)

Ey ten merkebine binip Dâru'l-Beḳâdan,
Azamet davulu eşliğinde dünya ülkesine doğru yola çıkan,

[733] Hasan Kamil Yılmaz, "Cezbe" ***DİA***, VII. Cilt, 1993, s. 504.
[734] İskender Pala, ***Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü,*** s. 107.

Şairin peygamberleri "Dâru'l-Beḳâ'nın hükümdarları" olarak adlandırdığı bir kasidesinde ise söz konusu tabirin ahirete yakın bir anlamda kullanıldığı görülmektedir (bk. Genel Olarak Peygamber, Resul ve Nebi).

1.2.3.13. Ezel ve Ebed (ازل، ابد)

Zamanın akılla tasavvur edilemeyen öncesine ezel, akılla tasavvur edilemeyen sonrasına ise ebed denir. Ezel ve ebed tam olarak baş ve son sayılmaz çünkü bu iki kelime başlangıçsız ve sonsuz oluşu çağrıştırmaktadır. Şeyḫ Âẕerî Divanı'nda çoğunlukla ezel tabirini zikretmiş, nadiren de ezel ve ebed kavramlarını bir arada kullanmıştır.

Şeyḫ Âẕerî, gazellerinde ele aldığı çeşitli hallerin kişilerin tercihi değil Allah'ın yaratılıştaki takdiri olduğunu anlatmak için ezel kavramına başvurmuştur. Söz gelimi, şaire göre aşığın maşuğa yönelik aşkı ezelde başlamıştır (bk. Genel Olarak Aşk, Maşuk). Tasavvuf ehlinin manevi sarhoşluğu da ezel bemzinde içtikleri bade ve ezelde maşuğun merhaba demesindendir (bk. Genel Olarak Bezm, Sarhoş). Rindler, rindliği sonradan seçmemişlerdir ve ezeldeki hallerini aynen devam ettirmektedirler (bk. Rind). Âşığın çektiği dertler de sonradan ortaya çıkmamış ve ezelde kalbine işlenmiştir (bk. Gönül).

Şeyḫ Âẕerî'nin şiirlerinde tekrar tekrar işlediği temalardan birisi kâinattaki her şeyin akıbetine dair hükmün ezelde verilmiş olmasıdır. Nitekim şair, herkes sondan korktuğu halde kendisinin başlangıçtan korktuğunu söylemiştir (bk. Kaza ve Kader). Âẕerî'nin aşağıdaki beyitleri de aslında hiçbir durum ve hadisenin sonradan ortaya çıkmadığını, bilakis ezelde mana olarak yazılmış olanın surete bürünmesinden ibaret olduğunu anlatır niteliktedir:

مطرب از سابقه ی روز ازل یادم ده　　کین همه گفت و شنید و بد و نیک آنجا بود

(Dîvân, s. 123:1411)

Mutrip, ezel gününün geçmişini bana hatırlat,
Çünkü bütün bu söylenip işitilenler; iyi ve kötü oradaydı,

ز اقلیم ازل هر کو ز اول نیک بخت آمد　　به هر راهی که باز آرد کند قطعش قلاووزی

(Kiyâyî-Restâḫîz, s. 288)

Ezel ikliminden kim önceden bahtı açık geldiyse,

Hangi yola yönelirse yönelsin yakîni ona kılavuzluk eder,

Şaire göre olup olacak ne varsa ezelde takdir edildiği için aslında tek gerçeklik de ezeldir. Bu yüzden ezelin zıddı gibi düşünebilecek ebed bile aslında ezel sırlarının açığa çıkmasından başka bir şey değildir:

سر ازل از ابد بر آمد نام احد از عدد برآمد

(Dîvân, s. 113:1130)

Ezelin sırrı ebedde meydana çıktı,

Birin adı çokta meydana çıktı,

گفتیم بدایت و نهایت باقی است چه جای نهایت که بدایت باقی است

(Dîvân, s. 194:3)

Dedik ki başlangıç ve son bakidir,

Son da neymiş? Başlangıç bakidir,

İslam inancına göre insanın dünyadaki biyolojik yaşamı sınırlı olsa da ruhu ezelde yaratılmıştır ve ahirette ebediyyen yaşayacaktır. Şeyḫ Âẕerî'nin aşağıdaki beyti de bu hakikati aksettirmektedir:

حدیث نامه همین پنج روزه مرعا نیست کز ابتدای ازل تا ابد حکایت ماست

(Dîvân, s. 82:324)

Dikkat alınması gereken bu beş günlük hikâye metni değildir

Bizim hikayemiz ezelin başlangıcından ebede kadardır

Şeyḫ Âẕerî, Allah'ın indini temsil eden ceberût aleminde ezel ve ebed mefhumlarının geçerliliğini yitirdiğini ifade etmiştir (bk. Ceberût Âlemi). Ayrıca şaire göre aşk âleminde de ezel ve ebed birdir (bk. Genel Olarak Aşk).

Âẕerî kimi beyitlerinde ise ezel sözcüğüyle kurduğu isim tamlamalarını, başlangıçta eşyanın ve kişilerin tabiatını biçimlendiren Allahü Teâlâ'yı ifade etmek için kullanmıştır. Divanda geçen ezel terzisi, ezel hâkimi, ezel meşşâtası gibi tabirler bu kullanımın örnekleridir (bk. Hikmet) (bk. Terzi) (bk. Meşşâta).

1.2.3.14. Fena ve Beka (بقا، فنا)

Kelime anlamı olarak fena ölümlülük; beka ise kalıcılık demektir. Rahmân suresi 26. ve 27. ayetlerde yaratılmış olan her şeyin fani ve sadece Allah'ın baki olduğunu ifade edilmiştir. Fena ve beka, tasavvufta en sık dile getirilen kavramlar arasında yer almaktadır. Fena-beka; sâlikin mücâhede ve riyâzet neticesinde kendi nefsinin faniliğini idrak etmesi ve Allah'ın bekasındaki hakikati görmesidir. Bazı sufiler fena-bekayı sülûkta ulaşılacak son nokta saymıştır.[735]

Şeyḫ Âẕerî, Hz. Ali'yi övdüğü bir kasidesinde Hz. Ali'nin manevi makamını beka ile özdeşleştirmiş, fenayı kelimesini ise yok oluş anlamında kullanmıştır:

در دار بقای شرفت هر که وطن ساخت هرگز نرسد گرد درش گرد فنایی

(Dîvân, s. 69:5)

Senin şerefinin beka mülkünü vatan yapanların,
Kapısının eşiğine hiçbir zaman ulaşmaz fena tozu,

1.2.3.15. Fetih (فتح)

Fetih, açmak anlamında Arapça bir sözcüktür. Tasavvuftaki fetih ise sâlikin ibadet, riyazet ve zâhirî ilimleri tahsilinin neticesinde Allah tarafından kendisine ilahi hakikatlerin kapısının açılması demektir.[736] Şeyḫ Âẕerî'ye göre fetih için tevfik şarttır. Allah'ın bu hususta takdiri olmadan sadece mücahede ile fetih elde edilemez (bk. Tevfik). Şairin maşuk kavramını tasavvufî bir anlamda kullandığı şu beytinde ise fetih için kişinin kendi iç dünyasına yönelmesi gerektiği dile getirilmiştir:

فتح از در دل ها طلب ار طالب یاری کز هر دلی اندر حرم دوست رهی هست

(Dîvân, s. 88:469)

Gönüllerin kapısından talep et fethi eğer yâre talipsen,
Zira her gönülden yârin makamına bir yol vardır,

[735] Mustafa Kara, "Fenâ" ***DİA***, XII. Cilt, 1995, s. 333.
[736] Ethem Cebecioğlu, ***Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü***, s. 164.

1.2.3.16. Feyz (فیض)

Feyz kelimesinin sözlük anlamı taşmaktır. İbnü'l-Arabî'den itibaren sufiler feyz tabirini akılla elde edilemeyecek ilahi bilginin Allah nezdinde bulunması ve bu bilginin evliyalar ve mürşitler aracılığıyla insanlara yayılması anlamında kullanmışlardır.[737] Şeyḫ Âẕerî ilk kasidesinde Allah'ın feyzi neticesinde ilim deryasının cevherle dolup taştığını söylemiştir (bk. Allah). Şairin bir gazelinde geçen şu beyit de aynı anlamı ifade etmektedir:

بحر جودش چو به یک آه در آید در جوش　　ابر رحمت گهر از فیض به دریا ریزد

(Dîvân, s. 107:989)

O'nun kerem denizi bir "âh" ile coştuğunda,
Rahmet bulutu deryaya feyz cevheri döker,

Bir başka gazelinde ise Şeyḫ Âẕerî, güzel şiir söylemesinin feyz sayesinde mümkün olduğunu dile getirmiştir:

آذری بر تو گشاداست در فیض سخن　　کی توان بست دری را که خدا بگشاید

(Dîvân, s. 131:1639)

Ey Âẕerî! Söz feyzinin kapısı sana açılmıştır artık,
Allah'ın açtığı kapıyı nasıl kapanabilir?

1.2.3.17. Firak-Hicran (فراق، هجران، جدایی)

Firak ya da hicran; ayrılık demektir ve aşığın maşuktan ayrı kalmasını ifade eder. Tasavvufta sâlikin ya da daha umumi olarak beşerin Allah'tan ayrı kalması da firak olarak adlandırılmıştır. Mevlânâ'nın Mesnevi'sinin ilk beyitlerinde neyin sazlıktan koparılması benzetmesiyle anlattığı firak budur. Mutasavvıf bir şair olan Şeyḫ Âẕerî'nin çok sayıda beytinde üzerinde durduğu firak da bu tür manevi bir ayrılığı anlatıyor olmalıdır. Âẕerî'nin şiirlerinde kendisinden ayrı düşülen maşuğun ise ilahi aşkın sembolü olarak kabul edilmesi doğru olacaktır. Şaire göre hicran acısı mümkün olan diğer tüm acıların toplamına eşdeğerdir:

هر درد و غم و غصه که در علم خداییست　　گویا همه مجموعه ی آن روز جداییست

(Dîvân, s. 90:524)

[737] Selçuk Eraydın, "Feyiz" ***DİA***, XII. Cilt, 1995, s. 513-514.

Allah'ın bilgisi dâhilinde olan her acı, gam ve keder,

Hepsini toplasan ancak o ayrılık günü eder,

Şair, bir başka beytinde ise firak acısının sabır şarabından bile daha acı olduğu söylemiştir:

شراب صبر ای دل اگرچه تلخ و جان ستان باشد ولیکن تلخی روز جدایی بیش از آن باشد

(Dîvân, s. 108:1025)

Ey gönül! Sabır şarabı he ne kadar acı ve can alıcı olsa da,

Ayrılık gününün acılığı ondan daha fazladır,

Hicran acısı âşıkların kalbini ezip mahvetmekte, gözleri kör etmektedir:

مرو ز چشم و دل بیدلان خود مشکن که سنگ هجر دل عاشقان تبه شکند

(Dîvân, s. 120:1343)

Gözden kaybolup âşıklarının kalbini kırma,

Zira hicran taşı âşıkların kalbini kırıp un ufak eder,

شد ز هجر تو شب نشینان را چشم بر راه آفتاب سفید

(Dîvân, s. 133:1677)

Senin hicranın yüzünden gece uyuyamayanların,

Güneşin gözleri yolunu gözlemekten kör oldu,

Hicran gecesi aşığın gözünde ölüm gibidir. Hatta ölüm bir kurtuluş bile sayılabilir:

از هجر رهایی نبود گر ندهی جان وان را که دهد جان ز لبش مرگ رهاییست

(Dîvân, s. 90:527)

Hicran gecesinden kurtuluş yoktur can vermezsen,

Onun dudağından ötürü can veren için ise ölüm, kurtuluştur

از مرگ روز جداییت حال من کم نیست به روز مرگ همین جان ز تن جدا باشد

(Dîvân, s. 108:1014)

Senden ayrıldığım gün ölmekten de beter olurum

Ölüm gününde de işte bu can ayrılsın bedenimden

Şeyḫ Âẕerî'ye göre zahitler kıyametten korktuğu halde âşıkların gözünde asıl kıyamet firaktır (bk. Kıyamet-Mahşer). Şair birçok beytinde de hicran acısının

cehennem azabından daha şiddetli olduğunu öne sürmüştür (bk. Cehennem). Yine de âşık halinden şikayetçi değildir çünkü maşuğun yüzünden düştüğü ayrılık acısının bile aslında şükredilecek bir durum olduğuna inanmaktadır:

دل از تو به هر عذاب هجران شکر است و شکایتی ندارد

(Dîvân, s. 100:797)

Gönül senden gelen her hicran azabına,

Şükrediyor ve bir şikâyeti de yok,

Şeyḫ Âẕerî, firak acısından kaçmanın mümkün olmadığına inanmaktadır. Nitekim, firaktan kaçmanın bir gereği de yoktur çünkü vuslat saadetini yaşamanın tek yolu hicran hüznünü tecrübe etmekten geçmektedir:

شربتی نیست درین طاسچه بی زهر فراق خاصته این دور که با خون جگر باید ساخت

(Dîvân, s. 78:217)

Bu tasta firak zehrinden arı bir şerbet yoktur,

Bilhassa bu devirde onu ciğer kanıyla yapmak gerekiyor,

بی رنج هجر راحت وصلش لذیذ نیست طعم شفا و درد به هم می توان شناخت

(Dîvân, s. 79:225)

Hicran ızdırabı olmadan visal rahatlığında lezzet yoktur,

Dert ve şifanın tadı ancak bir aradayken alınır,

Bir beytinde ise Şeyḫ Âẕerî, "ağlama gecesi" diye andığı hicran gecesinde acı çekmiş olmanın vuslat zamanı geldiğinde övünülecek bir şey hâline geleceğini söylemiştir. Söz konusu beyitte belki de şair, dünyada Allah aşkıyla mücahede eden sufilerin Allah'a kavuşma günü olan kıyamette yüksek bir mertebede olacaklarını anlatmak istemiştir:

سوگواران شب گریه در ایام وصال ماتم خویش به صد سیر و تماشا ندهند

(Dîvân, s. 123:1407)

Ağlama gecesinin keder ehli visal gününde,

Kendi matemlerini yüz temaşaya değişmezler,

1.2.3.18. Gaflet (غفلت)

Kur'an-ı Kerim'de gaflet ve gafil kelimeleri dünya ve ahirette esenlik için Allah'ın buyruklarına uymaları gerektiğinin farkında olmayan ve bu yüzden hüsrana uğrayacak olan kişileri ifade etmek için kullanılmıştır. Mutasavvıflar gafleti insanın başına gelebilecek en büyük musibetlerden birisi ve mutlaka kaçınılması gereken bir illet olarak görmüşlerdir.[738]

Şeyḫ Âẕerî, bir kasidesinde gaflet kavramını Kur'an'da ve tasavvufta geçen anlamıyla ele almış ve insanların dünyada yaptıkları büyük kötülükleri gaflete bağlamıştır. Öte yandan, şaire göre gafletten tam olarak bir kaçış mümkün değildir çünkü Allah, hikmet gereği kâinatı gaflet üzerine kurmuştur:

بنای خانه ی دنیا بگفت بر چه نهاد — چو اوستاد قضا کرد خانه بنا
بنای کارگه کاینات بر غفلت — نهاد گفتمش از حکمت اوستاد قضا
از غفلت است که از عاقبت نااندیشند — از غفلت است که کشتند خلق بی پروا
حضور غیبت و غفلت چو مستراح شمار — به مستراح مرو خواجه بهر استنجا

(Dîvân, s. 38:66-69)

Sordu: Kader ustası inşa ederken evini,
Neyin üzerine bina etti dünya hanesini?
Ona dedim: Kâinat işliğini kader ustası,
Gaflet üzerine bina etti hikmet gereği,
Gaflet yüzünden kimse düşünmez işin sonunu,
Gaflet yüzünden pervasızca öldürür insanlar birbirini,
Gıybet ve gafleti ayakyolu gibi say,
Ayakyoluna gitme beyim, istincâ için,

1.2.3.19. Gayb (غیب)

Kâinatın duyularla müşahede edilmesi veya akılla bilinmesi mümkün olmayan görünmez veçhesine gayb denir. Kur'an-ı Kerim'de birçok defa gaybı sadece Allah'ın bildiği vurgulanmıştır. Şeyḫ Âẕerî, Allahü Teâlâ'nın kâinatı görünebilen alem ve gayb âlemi olmak üzere iki kısım halinde yarattığını dile getirmiştir:

[738] Süleyman Uludağ, "Gaflet" ***DİA***, XIII. Cilt, 1996, s. 283-284.

کردی دو سرا پر حشم غیب و شهادت دادی همه را وعده از آن روز به فردا

(Dîvân, s. 28:44)

Gayb ve şehadet diye iki haşmetli alem yarattın,

O günden yarına herkese mühlet verdin,

Sülûk ehlinin amaçlarından birisi akıl ve duyunun ötesindeki hakikatleri yani gaybı keşfetmek olagelmiştir. Âẕerî'ye göre gayba ulaşabilmek için kişi, tüm kâinatı gösterdiğine inanılan Câm-i Cem gibi hayali nesnelerden medet ummak yerine kendi iç dünyasına yönelmelidir; çünkü gaybın aynası bizzat kişinin kalbidir (bk. Kalp, Tasavvuf).

Âẕerî, manevi açıdan hassasiyeti olmayan insanlara gaybın bilgisi açık şekilde söylense dahi bir faydasının olmayacağını düşünmektedir. Şaire göre bu durum, sağır kulağa Davud'un sesinin bile tesir etmemesi gibidir (bk. Hz. Davud). Bir beytinde ise şair kendisinin gayba dair bilgi sahibi olduğu öne sürmüştür:

آیینه ی خزاین غیب است خاطرم پیداست این حدیث ز سیمای جوهرم

(Dîvân, s. 58:13)

Gayb hazinelerinin aynasıdır gönlüm

Cevherimin görünüşünden anlaşılır bu sözüm

1.2.3.20. Gayr (غیر)

Tasavvufla ilgili kaynaklarda bu kavram daha çok mâsivâ kelimesiyle ifade edilmekle beraber Şeyḫ Âẕerî, gayr tabirini tercih etmiştir. Gayr, mâsivâ ile eş anlamlıdır ve Allah dışındaki tüm mevcudatı ifade eder. Mutasavvıflara göre gayr, sâlikin Allah'a vuslat etmesini engelleyen perdeleri teşkil eder ve hakikate ulaşmak isteyenin gayrı tamamen terk etmesi zorunludur.[739] Şeyḫ Âẕerî de bir kasidesinde gayrın bir hayalden ve gönül aynasındaki bir lekeden ibaret olduğunu ve tek hakikat olan Allah'ı temaşa edebilmek için gayrıdan vazgeçerek lekeleri temizlemek gerektiğini ifade etmiştir (bk. Kalb (Tasavvuf)). Şaire göre gayr aslında yoktur. Kâinata dışarıdan bakıp zâhiri gören kimse her şeyin gayrıdan ibaret olduğunu zannetse de ilk başta fark edilmeyen ayrıntıları araştırdığında gayrın yokluğunu idrak edecektir:

[739] Süleyman Uludağ, "Mâsivâ" ***DİA***, XXVIII. Cilt, 2003, s. 76.

تو تا برون دری جمله غیر می بینی　　درا درای که این خانه خالی از غیر است

(Dîvân, s. 81:296)

Sen kapının dışında oldukça cümleyi gayr göreceksin

Hele bir gir içeri; bu ev gayrdan hâlidir

Âẕerî'ye göre manevi saadet ve vuslat için kalbi gayrıdan temizlemek mecburidir. Şair, bu görüşünü aşağıdaki beyitlerinde dile getirmiştir:

دم از نسیم معطر کسی زند که کند　　به نار عشق دل از غیر پاک چون مجمر

(Dîvân, s. 50:51)

Hoş kokulu nesimden ancak

Gönlünü aşk ateşiyle buhurdanlık gibi gayrdan temizleyen kişi bahsedebilir

شرف دولت وصل تو کسی یافت که او　　آذری وار دل از غیر تو پرداخته بود

(Dîvân, s. 124:1437)

Senin vuslatına erme şerefine nail olan

Kalbini Âẕerî gibi gayrdan arındırmış olandır

Kalbinden gayrı tamamen çıkarabilenler ise tasavvur edilmesi bile zor manevi mertebelere ulaşabileceklerdir:

کسی که خاتم دل را ز نقش غیر بشست　　چو آذری همه آفاق در نگین دارد

(Dîvân, s. 100:793)

Gönül mührünü gayr lekesinden yıkayıp temizleyen,

Âẕerî gibi bütün afakı mühür taşında tutar,

بر روی غیر هر که در دل فراز کرد　　درهای فضل بر رخ او جمله باز شد

(Dîvân, s. 110:1063)

Gönül kapısını kim gayra kapatmışsa

Bütün fazilet kapıları onun yüzüne açılmıştır

Şeyḫ Âẕerî, gayr mefhumunu birçok gazelinde maşukla alakalı olarak zikretmiştir. Söz konusu beyitlerde maşuğun tasavvufî anlamıyla ele alındığı ve ilahi aşktan söz edildiği anlaşılmaktadır:

درین چمن به هوس هر که می زند نفسی　　به غیر دوست همانا که باد پیماییست

(Dîvân, s. 86:411)

Bu bağda maşuktan gayrısının hevesiyle,

Kim bir nefes çekerse, (bilsin ki hevesi) gelip geçicidir,

می رود یار و تو مشغول به اغیار ای دل حیف باشد که چنین عمر به غفلت گذرد

(Dîvân, s. 101:829)

Yâr gidiyor ve sen gayrıyla meşgulsün, ey gönül!

Gafletle geçen böyle ömre yazıklar olsun!

هزار راحت و لطف ار رسد ز غیر به من دلم به جز غم آن تند خو نمی خواهد

(Dîvân, s. 127:1526)

Gayrıdan bana binlerce rahatlık ve lütuf dahi gelse,

Kalbim o huysuzun derdinden başka bir şey istemez,

درون خلوت دل را غیر دوست خالی کن که سلطان را در درون می باید و خیل و حشم بیرون

(Dîvân, s. 162:2440)

Gönül halvetinin içini yârin gayrısından hali kıl,

Çünkü sultan içeride olmalı; ordusu ve haşmeti ise dışarıda

قهر تو تریاک و لطف غیر زهر قاتل است دیگران بر جان من زخمند چون مرهم تویی

(Dîvân, s. 175:2779)

Senin kahrın tiryak ve gayrının lütfu öldürücü zehirdir,

Başkaları benim canıma yaradır; merhemi ise sensin

Bazı beyitlerinde ise şair, tasavvufî maşuktan bahsederken gayr kelimesinin zikretmemiş ama bilvasıta mâsivâ mafhumunu ifade etmiştir:

جز دوست هر چه هست همه دشمن شماست ای دوستان مخالفت دشمنان کنید

(Dîvân, s. 133:1703)

Yârdan başka ne varsa hepsi sizin düşmanınızdır,

Ey dostlar! Düşmanlara karşı koyunuz!

آن را که طمع ز یار جز یار بود　　از گل نظرش به جانب خار بود

ای یار برو ز یار جز یار مجوی　　از یار چه خواهی که به از یار بود

(Dîvân, s. 195:25-26)

Yârdan beklentisi yâr dışında bir şey olanın,

Gözü gülden dikene doğru dönmüştür,

Ey dost! Gidip de yârdan yâr dışında bir şey isteme,

Yârdan ne isteyebilirsin ki yârdan daha iyi,

1.2.3.21. Güman (گمان)

Güman; zan, süphe, tahmin, kati olmayan bilgi anlamlarında kullanılan Farsça bir sözcüktür. Şeyḫ Âẕerî, güman sözcüğüyle "zan" kavramını ifade etmiştir. Dinî bir tabir olarak zan, bir konuyla alakalı iki ihtimalden birinin ağır basması halinde oluşan yargıya verilen addır. Zannın dereceleri ve farklı konularda zan üzere amel etmenin geçerliliği hakkında âlimler çeşitli görüşler öne sürmüşlerdir.[740] Zannın zıddı yakîndir. Şeyḫ Âẕerî de güman ve yakîni birbirinin zıddı iki kavram olarak zikretmiştir:

چندین هزار راه مخالف گرفته اند　　قومی ره یقین و گروهی ره گمان

(Dîvân, s. 159:2369)

Birkaç bin farklı yol tuttular

Bir kavim yakîn yolunu, bir zümreyse güman yolunu

Şair bir başka beytinde ise güman ile maşuğa ulaşmanın mümkün olmayacağını ifade etmiştir:

گمان مبر که به یار آذری رسی به گمان　　که تیر کج ز هدف دور از کمان آید

(Dîvân, s. 129:1595)

Güman ile yâre ulaşacağını güman etme, ey Âẕerî!

Çünkü yamuk ok hedefe uzak (düşecek şekilde) yaydan çıkar,

[740] H. Yunus Apaydın, "Zan - Fıkıh" ***DİA***, XLIV. Cilt, 2013, s. 122-123.

مرو از راه یقین در قفای اهل گمان زمام عقل دریغ است در کف جهَال

(Dîvân, s. 54:68)

Yakîn yolundan (sapıp) güman ehlinin peşinden gitme
Aklın dizginini cahillerine eline vermek yazıktır

1.2.3.22. Halvet (خلوت)

Halvet, tasavvuf ehlinin günahlardan uzak durmak ve riyazete yoğunlaşabilmek için kendini halktan tecrit ederek inzivaya çekilmesi demektir.[741] Âẕerî'ye göre hakikatleri keşfetmenin yolu halvetten geçmektedir:

عزیز کشف حقایق ز راه خلوت جوی چنان که معرفت انجم از طریق اسد

(Dîvân, s. 96:687)

Ey Azîz! Hakikatlerin keşfini halvet yolunda ara,
Yıldızların bilgisini aslan burcunda aradığın gibi,

Yukarıdaki beyitte geçen "aslan burcu" tabiri her ne kadar ilk bakışta yıldızlarla alakalı gibi görünse de tutarlı bir anlam ifade etmemektedir. Zira, aslan burcu ile halvetin bir benzerliği olmadığı gibi aslan burcuna bakmakla bütün yıldızların sırlarının nasıl öğrenileceği hususu da müphemdir. Beytin Âsitân-ı Ḳuds kütüphanesi nüshasında yer alan biçimi konuya açıklık getirmektedir:

عزیز کشت حقایق ز راه خلوت جوی چنان که معرفت انجم از طریق رصد

(Âsitân-ı Ḳuds, s. 84a)

Ey Azîz! Hakikatlerin ekimini(?) halvet yoluyla ara,
Yıldızların bilgisini rasat yoluyla (aradığın) gibi,

Görüldüğü üzere sonraki nüshalara yanlış şekilde "esed" olarak yazılmış olan sözcüğün asıl biçimi "raṣad"dır. Ancak, Âsitân-ı Ḳuds nüshasında da "keşf" sözcüğü "keşt" (ekim) olarak yanlış yazılmıştır.

1.2.3.23. Hâtif (هاتف)

Arapça menşeli hâtif kelimesinin sözlük anlamı "seslenen"dir. Cahiliye devri Arapları ıssız yerlerde tek başlarınayken duyduklarını iddia ettikleri seslere ve bu sesin sahibine hâtif demişlerdir. İslam devrinde ise hâtif kelimesi zamanla tasavvufî

[741] Süleyman Uludağ, "Halvet" ***DİA***, XV. Cilt, 1997, s. 386.

bir veçhe kazanmış ve bazı sufilerin duydukları gaipten gelen sesleri adlandırmak için kullanılmıştır.[742] Şeyḫ Âẕerî, hâtif sözcüğünü gaybdan haber veren varlık manasında zikretmiştir:

هاتفان فلکم دوش بشارت دادند که ز محنت فرج خلق خدا نزدیق است

(Dîvân, s. 81:302)

Felek hâtifleri dün gece bana müjdelediler

Allah'ın yarattıklarının sıkıntıdan kurtuluşu yakındır

1.2.3.24. Havas ve Avam (خواص، عام)

Tasavvufun ilk devirlerinden itibaren insanların avam ve havas olarak iki zümreye ayrıldığı düşüncesi mevcut olmuştur. Kısaca tarif edilecek olursa avam; ibadet ve amellerin şekline önem veren, bunları cennet ümidi ve cehennem korkusuyla yapan toplum kesimidir.[743] Havas ise iman, amel ve ibadetlerin mana olarak gereklerini idrak edip ona göre tatbik edebilen, avamın sahip olamadığı bilgi ve halleri haiz seçkinlerdir. Bununla birlikte havasın seçkin olması şeri hükümlerin üzerinde olmaları demek değildir. Bilakis havas şeriatın hükümlerini üstün bir itina ile gözettikleri, ibadetleri en iyi şekilde yapmaları ve hayır işlemekte öne geçtikleri için avamdan farklı nitelikler kazanmış bir zümredir.[744]

Şeyḫ Âẕerî, avamdan uzak durup havasla bir arada olmak gerektiğini aşağıdaki beytinde vurgulu biçimde dile getirmiştir:

طریق خاص گزین و ببر ز صحبت عام که صوم عیسی خوشتر ز دعوت دجال

(Dîvân, s. 54:70)

Havas yolunu seç ve avamın sohbetiyle alakanı kes,

Çünkü İsa'nın orucu Deccal'in davetinden yeğdir,

Havas ve avam kelimelerini zikretmediği aşağıdaki beytinde de şair, esasen aynı mesajı vermiştir:

با هیچ کس ای آذری از خلق مپیوند پیوند چو کردی سر آن رشته نگه دار

[742] Süleyman Uludağ, "Hâtif" ***DİA***, XVI. Cilt, 1997, s. 467.
[743] Süleyman Uludağ, "Avam" ***DİA***, IV. Cilt, 1991, s. 105-106.
[744] Süleyman Uludağ, "Havas" ***DİA***, XVI. Cilt, 1997, s. 517.

(Dîvân, s. 134:1716)

Ey Âẕerî! Halktan hiç kimseyle irtibat kurma

İrtibat kurarsan da o ipin ucunu bırakma

Âẕerî'nin aşağıdaki beytine bakılırsa havas gibi görünenlerin hepsi aslında havas değildir. Ancak, gerçekle taklidi ayırmak da bu hususta oldukça zordur:

کو آذری آنکس که شناسای خواص است تا فاش کند قیمت این مشت خسی چند

(Dîvân, s. 116:1222)

Ey Âẕerî! Havası tanıyan kişi var mı ki

Bu bir avuç pespayenin kıymetini ortaya çıkarsın?

Şaire göre avamın havası tam olarak anlaması ise imkansızdır:

دیده ای باید ورای بینش ابصار عام تا ببیند منصب خاصان این درگاه را

(Dîvân, s. 75:126)

Avamın gözlerinin gördüklerinin ötesini görecek göz gerek ki

Bu dergâhın havasının makamını görsün

1.2.3.25. Ḫavf ve Recâ (خوف، رجا)

Ḫavf, kulun Allah'ın kahrından korkması; recâ ise Allah'ın lütfundan ümidi kesmemesidir.[745] Tasavvuf ehline göre bu iki kavram birbirine ters değildir ve birbirini tamamlayıcı niteliktedir. Ḫavf, insanın günahlardan uzak durmasını; recâ ise ibadet ederek gayret göstermeye devam etmesini sağlar. Kişinin sakınması gereken iki durum ise tam ümitsizlik yani yeis ve tam güven yani emn halidir.[746] Diğer taraftan sülûk yolunda son kademelere ulaşmış sufilerde ḫavf ve recâ halleri görülmez. Zira, bunlar kaygı ve beklentiden vârestedir. Bu safhadaki tasavvuf ehli için ḫavf ve recâ vuslat için bir engel teşkil eder.[747]

Şeyḫ Âẕerî'nin ikinci kasidesinde anlattıklarına göre kâinatın yaradılışında ḫavf ve recâ önemli rol oynamıştır. Allah, Nûr-i Muhammedî'nin parçalarından arşı, kürsîyi, kalemi ve levh-i mahfûzu yarattıktan sonra son parçayı ḫavf makamında bir süre tutmayı uygun görmüştür:

[745] Ethem Cebecioğlu, ***Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü***, s. 396.
[746] Süleyman Uludağ, "Recâ" ***DİA***, XXXIV. Cilt, 2007, s. 502.
[747] Mustafa Kara, "Havf" ***DİA***, XVI. Cilt, 1997, s. 531.

برین قیاس دوازده هزار سال دگر　　فکند حکم قدر در مقام خوفش جا

چو شد گداخته هم مدتی در آتش خوف　　بکرد حکم حقش بعد از آن به چار اجزا

(Dîvân, s. 30:32-33)

Böylece on iki bin yıl daha,

Kaderin hükmü onu ẖavf makamında tuttu,

H̱avf ateşinde bir süre eridikten sonra,

Hakk'ın hükmü onu dört parçaya böldü,

Allahü Teâlâ ilk üç parçadan meleklerin bir kısmını, güneşi, ayı ve yıldızları yarattıktan sonra bu sefer de dördüncü parçayı recâ makamında tutmuştur:

برین قرار دوازده هزار سال دگر　　بداشت رابعه را باز در مقام رجا

چو در مقام رجا هم بپروریدش کرد　　به چار قسم دیگر بر طریقه ی مبدا

(Dîvân, s. 30:36-37)

Böylece on iki bin yıl daha,

Dördüncüyü recâ makamında tuttu,

Recâ makamında onu besleyip büyüttükten sonra,

Başlangıçtaki gibi yine dört parçaya böldü,

Şairin sonraki beyitlerinde anlattığına göre Allahü Teâlâ bu parçalardan akıl, ilim, hilim kavramlarını ve kâinatın geri kalan unsurlarını yaratmıştır.

Şeyẖ Âẕerî, ẖavf halini Allah'a teslim olmayı sağlaması bakımından gerekli görmekte ama bunun aşırı bir korkuya yani yeise dönüşmemesi gerektiğine inanmaktadır:

تسلیم باش غم مخور از خوف خالقت　　شه کشور مطیع چو غارت نمی کند

(Dîvân, s. 121:1370)

Teslim ol ve yaratıcının ẖavfından kederlenme,

Şah itaatkâr ülkeyi yağmalamaz,

Âẕerî, bazı beyitlerinde ise ẖavf ve recâyı kelime olarak zikretmemiş; ancak, bu iki kavramı bîm (korku) ve ümîd (ümit) kelimeleriyle ifade etmiştir. Şaire göre en büyük hakikate ulaşmak için ẖavf ve recânın sınırları dışına çıkmak gereklidir:

در عشق اگرچه جای بیم است　　نومید مشو خدا کریم است

از دوست خبر نیافت آنکو　　در دایره ی امید و بیم است

(Dîvân, s. 83:342-343)

Aşkta korkunun yeri olsa da

Ümitsizliğe kapılma çünkü Allah kerîmdir

Ümit ve korku dairesinde olan

Dosttan haber alamaz

Şeyḫ Âẕerî, aşağıdaki beytinde de ümit ve korkudan azat olma arzusunu dile getirmiştir:

غرقه ی دریای امیدیم و بیم دست ما گیر ای خداوند کریم

(Dîvân, s. 154:2232)

Ümit ve korku denizine batmışız,

Tut elimizi ey kerîm Allah!

Şaire göre ümit ve korkuyu aşmanın yolu ise kendinden geçme badesini içmek ve cezbeye nail olmaktır:

ساقی ما پیاله ای زان می بی خودی بده کز رخ ما برون برد رنگ امید و بیم را

(Dîvân, s. 75:114)

Sâkîmiz, o kendinden geçme badesinden bir kadeh getir de

Yüzümüzden silsin ümit ve korkunun rengini

1.2.3.26. Hayret (حیرت، تحیر)

Tasavvufî bir tabir olarak hayret, Allah'a yaklaşan sâlikin onu tam olarak kavrayıp ifade edememek neticesinde girdiği haldir. Sufiler hayreti vuslat ve mârifetle ilişkilendirmişlerdir çünkü hayret, Allah'a kavuşma ve onun hakkında bilgi sahibi olmanın sonucu olarak ortaya çıkan bir durumdur.[748] Hayret ve kavuşmanın birbirini takip eden iki hal olduğu, kulun Allah'a kavuşma ihtiyacı hiç bitmeyeceği için geçici vuslattan sonra tekrar hayrete düşeceği de mutasavvıflarca dile getirilen düşünceler arasındadır.[749]

Şeyḫ Âẕerî, tasavvufî manalı gazellerinde maşuğun güzelliği karşısında aşığın içine düştüğü hayret halini anlatmıştır. Mesela "çigil" sözcüğünü hem çamur hem de güzel

[748] Erhan Yetik, "Hayret" ***DİA***, XVII. Cilt, 1998, s. 60-61.

[749] Ethem Cebecioğlu, ***Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü***, s. 202.

yüzlü manasında tevriyeli olarak kullandığı bir beytinde, putları temaşa eden aşığın onların mahiyetini kavramaktan uzak olduğunu dile getirmiştir:

در حیرت بتان چگل ماند آذری کایا وجودشان زچه گل آفریده اند

(Dîvân, s. 115:1189)

Güzel yüzlü (çamurdan) putların (karşısında) hayrete düştü Âẕerî,

Acaba onların vücudu nasıl bir kilden yaratılmış diye,

Bir başka gazelde ise şair, hayret içindeki aşığın dünyadan tamamen koptuğunu şöyle ifade etmiştir:

چنان ز روی تو در حیرتند اهل نظر که در مشاهده از زخم تیغ بی خبرند

(Dîvân, s. 118:1279)

Senin yüzün karşısında ehl-i nazar öyle bir hayrette ki,

Temaşa ederken kılıç yarasının acısını hissetmezler,

Maşuğa yeniden kavuşmaya çalışırken birçok defa hayret yaşayan aşığın durumunun anlatıldığı bir beyit ise vuslata ulaşma yolunda devamlı hayret halini tecrübe eden sâliği anımsatmaktadır:

زآن روز که ما دامنت از دست بدادیم بس دست تحیر که به دندان بگزیدیم

(Dîvân, s. 156:2294)

Senin eteğinin ucunu elimizden kaçırdığımız günden beri,

Dişimizle hayret elini o kadar ısırdık ki!

Bir diğer beytinde ise şair, vuslat yolunda hayretin durulacak son menzil olmadığını ve hayreti aşarak hakikatlere ulaşmak için gayret etmenin gerektiğini dile getirmiştir:

آذری بر لب دریای تحیر تا کی خویش را درفکن از ترس نهنگان میندیش

(Dîvân, s. 140:1868)

Ey Âẕerî! Ne zamana kadar dikileceksin hayret deryasının kıyısında

Kendini içeri at ve timsahlardan endişe etme

1.2.3.27. Hırka, Tasavvuf (خرقه)

Sufilerin giydiği eski görünümlü ve dünya hayatından vazgeçmeyi temsil eden giysiye hırka denir. Tasavvuf hırkasının biçimi tarih boyunca devre ve coğrafyaya göre farklılık göstermiştir. Sülûkun çeşitli safhalarındaki sâliklere giydirilen farklı

isimler altında hırkalar mevcuttur. Sülûkunu neticelendirenlere ise icâzet hırkası giydirilir. Hz. Peygamber'in hırkasını Kâ'b b. Züheyr'e vermesi, hırkanın tasavvufta önemli bir unsur sayılmasına zemin hazırlamıştır.[750]

Şeyḫ Âẕerî Divanı'nda hırka bir züht sembolüdür. Örneğin Ehl-i Beyt sevgisinin önemini vurguladığı bir beytinde şair, Hz. Ali'yi sevmeyen kişiyi son nefesinde yüz takva hırkasının bile kurtarmayacağını söylemiştir (bk. Takva). Şairin bir beytinde ise hırka görünüşte dindar olmanın sembolüdür ve altında küfrün sembolü zünnar gizlenmiştir:

گر پرده از جمال بت ما برافکند　　بسیار خرقه در سر زنار می رود

(Dîvân, s. 126:1487)

Eğer putumuzun cemalinin perdesi düşerse,
Pek çok zünnarın üstündeki hırka düşer,

1.2.3.28. Hicap (حجاب)

Hicabın sözlük anlamı perdedir. Sufiler, kulu Allah'a visalden alıkoyan her türlü engeli hicap olarak adlandırmışlardır. Tasavvuf ehline göre ilk ve en kalın hicap nefistir. Nefis perdesinin ortadan kaldırılması için ise mahv ve fena ile kötü huylardan ve benlikten kurtulmak lazımdır.[751]

Şeyḫ Âẕerî'ye göre hakikatleri gizleyen hicapların kaldırılması çok önemlidir ve bir bakıma hayatın anlamı bile sayılabilir. Şair bir beytinde heves sarayı olarak adlandırdığı dünyada görülebilecek her şeyi gördüğü ama maşuğun hicapta olması sebebiyle hayıflandığını ifade etmiştir (bk. Dünya). Âẕerî, en zorlu hicabın nefis olduğu noktasında sufilerin çoğunun benimsediği görüşü paylaşmaktadır. Şairin bu konudaki düşünceleri aşağıdaki beyitlerde görülmektedir:

جواب داد و بگفتا خدای نزدیک است　　حجابِ توست که دور است از خدا بسیار

حجابِ خویش تویی گفت و پس اشارت کرد　　به عالمی که نه پایانش دیدم و نه کنار

(Dîvân, s. 47:115-116)

Cevap verdi ve dedi: Allah yakındır,

[750] Süleyman Uludağ, "Hırka" ***DİA***, XVII. Cilt, 1998, s. 373.
[751] Süleyman Uludağ, "Hicab - Tasavvuf" ***DİA***, XVII. Cilt, 1998, s. 430-431.

Allah'tan pek uzak olan senin hicabındır.
Kendine hicap olan sensin, dedi ve sonra
Ne sonunu ne kıyısını görebildiğim bir âleme işaret etti,

با دوست بی حجاب شوی همکنار وصل گر پرده ی حجابِ خود از پیش بر دری

(Dîvân, s. 68:24)

Maşukla hicapsız yanyana olur ve ona kavuşursun,
Eğer kendi hicap perdeni yırtıp önünden atarsan,

Şaire göre nefis perdesini kaldırıp şuur kazanmış kişi için artık manevi menzillerin ve elde edilecek hakikatlerin sınırı yoktur:

صد هزاران عالم دیگر اگر پیدا شود کی شود پیدا حجاب از وی دل آگاه را

(Dîvân, s. 75:127)

Yüzbinlerce başka alem bile ortaya çıksa,
Gönlü uyanık olan için ondan hiç hicap çıkar mı?

Tasavvufta sâlikin önündeki hicabın geçici olarak kalkıp daha sonra yine hicabın arkasına düşmesi şeklinde tarif edilebilecek haller söz konusudur. Mesela hayret böyle bir haldir. Şeyḫ Âẕerî de hicap kelimesini iki farklı anlamda kullandığı bir beytinde bu tür bir tecrübeyi ifade etmiştir:

حجاب خواست که عاشق ز پیش بردارد تو را چو دید دلش از حجاب می لرزد

(Dîvân, s. 106:957)

Hicabı önünden kaldırmak istedi âşık
Seni görünce yüreği hicaptan titredi

Aşağıdaki beyitte geçen "perdeci" sözcüğü ise Allahü Teâlâ için kullanılan ve O'nun kulların günah ve kusurlarını örtmesini ifade eden "Settâr" sözcüğünü çağrıştırmaktadır. Şaire göre "Perdeci"nin gelmesiyle perdelerin düşmektedir:

هزار پرده بر فتد ز پیش اهل حجاب درون پرده ی شب چون که پرده ساز آید

(Dîvân, s. 127:1569)

Bin perde düşer hicap ehlinin önünden
Gecenin perdesi altında çıkıp gelince perdeci

Bir beytinde ise Âẕerî, hicabın düşmesi tabirini sâlikin makamlara ulaşmasından ziyade umumen gaybın zâhir olması anlamında kullanmıştır:

چون پرده ی حجاب برافتد عیان شود کز اهل مرتضایی و یا اهل خیبری

(Dîvân, s. 69:35)

Hicap perdesi düşünce belli olur,

Murtazâ'dan yana mısın, Hayberlilerden misin?

1.2.3.29. Hidayet (هدایت)

Hidayet, insanın dünyada ve ahirette saadetini sağlayacak işleri yapması için yol gösterme anlamında bir tabirdir. Kur'an'da birçok defa hidayet tabiri geçmiştir ve bunların çoğunda hidayet Allah'a isnat edilmiştir. İslam âlimlerine göre hidayet edici olan Allah'tır ancak O'nun kişi doğru yola sevketmesi kulun bu yöndeki iradesine bağlıdır.[752] Bir başka deyişle Allah insanları cebren hidayete ya da dalalete sürüklemez.

Şeyḫ Âẕerî, münacat nitelikli ilk kasidesinde Allah'ın hidayet edici vasfına değinmiştir:

توفیق تو آن را که رفیق آمد و رهبر بر سمت هدایت بردش صاحب اغرا

(Dîvân, s. 27:21)

Senin tevfiğinin yoldaş ve rehber olduğu kişiyi,

Hidayet tarafına çeker teşvik sahibi,

Şaire göre Allah'ın hidayetine nail olmak için izlenecek yol ise Hz. Muhammed'in tebliğ ettiği yoldur. Zira, "hidayet kervanının başçısı Ahmed aşkıdır" (bk. Hz. Muhammed).

Âẕerî, divanında hidayetin önemine de temas etmiştir. Mesela bir kasidesinde hidayet atına binen insanoğlunun şeytan ordusunun saflarını dağıtacağını dile getirmiştir (bk. Şeytan). Bir başka beytinde ifade ettiğine göre hidayete mazhar olan sâlik için sa'y yani sülûk yolunda mücahede ve riyazet etmek kolaylaşacaktır (bk. Sa'y). Hidayet, Cebrail'in bile uçamadığı yerlerde kişiye kanat olur yani sâliği çok üst manevi makamlara taşıyabilir (bk. Cebrail). Bir beytinde ise şair, hakikat

[752] Yusuf Şevki Yavuz, "Hidâyet" ***DİA***, XVII. Cilt, 1998, s. 473-477.

dairesinin etrafını çizebilecek tek pergelin hidayet pergeli olduğunu söylemiştir (bk. Pergel).

1.2.3.30. Hikmet (حکمت)

Hikmet sözcüğü Kur'an'da ve hadislerde Allah'ın indirdiği ilim veya umumi olarak iyiye ve doğruya yönlendiren bilgelik anlamında geçer. Hikmet kavramı İslam düşüncesinde geniş yer bulmuş ve birçok tanımı yapılmıştır. Elmalılı Hamdi Yazır, İslam âlimlerinin hikmete verdiği çeşitli manaları derlemiştir. Bunların bütününe bakıldığında hikmetin doğru ve hayırlı bilgiye sahip olmak, buna göre iş yaparak insanlara fayda sağlamak, her şeyi yerli yerinde ve ölçüsünde yapmak, kâinatın işleyişindeki gizli manaları anlayabilmek, Allah'ın her şeyi kulların ilk başta idrak etmesi güç olan sebeplere göre ve hayırlı neticeler verecek şekilde tanzim ettiğini fark etmek gibi anlamları olduğu görülmektedir.[753] Elmalılı'ya göre hikmet, mutlaka bir sebep-sonuç ilişkisi veya lâzıme ifade eder ama sebepten daha geniş anlamlıdır. Zira hikmet, "sebebin sebebi" ya da "amacın sonucu" şeklinde tezahür edebilir.[754]

Şeyḫ Âẕerî, bir kasidesinde hikmet tabirini İslam düşüncesindeki tanımlarıyla uyumlu olarak "yaradılışın nizamındaki gizli ve hayırlı sebepler" manasında kullanmıştır. Hikmet sözcüğü aşağıdaki alıntının sadece son beytinde geçmekle beraber şairin kelimeye verdiği anlamın görülmesi için ilgili tüm beyitler sunulmuştur:

سوال کرد ز خلق ذمیمه و گفتا — چه بود فایده ی خلق آن بیان فرما
بگفتمش که صفت نیست هیچ یک مذموم — به شرط آنکه کنندش به جای خویش ادا
ریا و بخل و حسد کبر و کینه و شهوت — هراس و آز و لئیمی و قس علی هذا
همه صفات کمالند در مواضع خود — نیافرید حکیم ازل عبث حاشا
ذمیمه و عبث آن است که بی محل باشد — اگرچه آنکه کند طاعتی بود مثلا
تکبری که کنند از برای دین بر شاه — مثلا به از هزار تواضع که شه کند به گدا
بنای کار جهان بس بنابر این تقدیر — که گفته شد همه بر عدل و حکمت دنیا

(Dîvân, s. 38:56-62)

Çirkinliğin yaratılmasını sordu ve dedi:
Onun yaratılmasının faydası neydi? Söyle!

[753] Elmalılı M. Hamdi Yazır, ***Hak Dini Kur'an Dili***, 2. Cilt, Zehraveyn, İstanbul, 2012, s. 204-210.
[754] Elmalılı M. Hamdi Yazır, ***Hak Dini Kur'an Dili***, 2. Cilt, s. 205.

Ona dedim: Hiçbir şey çirkin değildir,
Yerinde yapılması şartıyla,
Riya, cimrilik, haset, kibir, kin ve şehvet,
Korkaklık, hırs, bencillik ve bunların benzerleri,
Hepsi aslında kemal sıfatlarıdır kendi yerinde,
Ezel hâkimi abes yaratmadı, haşa!
Çirkinlik ve abes yersiz olandır,
Mesela yapılan ibadet bile olsa,
Dinîn yücelmesi için şahın büyüklenmesi,
Dilenciye göstereceği bin tevazudan yeğdir, mesela,
Kâinatın işleri hep bina edilmiş bu takdir üzerine,
Denildiği gibi cümle adalet ve hikmet üzeredir dünya,

Şair, aynı kasidenin sonraki beyitlerinde de benzer bir mevzuya temas etmiş ve Allah'ın gafleti kâinatta hâkim kıldığını ve bunun da hikmetin bir gereği olduğunu dile getirmiştir (bk. Gaflet).

Şeyḫ Âẕerî'ye göre peygamberler yıldızların hikmetine vakıftırlar yani kâinat nizamının inceliklerini bilmektedirler (bk. Genel Olarak Peygamber, Resul ve Nebi). Şair, Şiî İmamlarını da ilim ve hikmet denizleri olarak anmıştır (bk. Genel Olarak Şiî İmamları).

Âẕerî, Allah'ın hikmetinin akıl yoluyla anlaşılamayacağına inanmaktadır. Aşağıdaki beyit şairin bu hususstaki görüşünü ortaya koyar niteliktedir:

عقل را دست به اسرار الهی نرسد هیچ عاقل در گنجینه ی حکمت نگشود

(Dîvân, s. 125:1463)

Aklın eli ilahi sırlara ulaşamaz,
Hiçbir âkil hikmet hazinesinin kapısını açamamıştır,

Şaire göre hikmete nail olmanın yolu ise nefsi temizlemekten ve kanaatten geçmektedir:

تا شد کلید مخزن حکمت به دست ما در چشم حرص کحل قناعت کشیده ایم

(Dîvân, s. 154:2226)

Hikmet mahzeninin anahtarı elimize geçer geçmez
Hırs gözüne kanaat sürmesini çektik

1.2.3.31. Himmet (همت)

Himmet, kalbin kemale ulaşmak amacıyla bütün manevi varlığıyla Allah'a yönelmesi ve buna bağlı olarak çıkan olağanüstü irade gücüdür. Sâlikin Allah'a yakınlaşma isteği ve bu yoldaki gayreti himmetin göstergeleri olarak kabul edilmiştir. Mutasavvıflar en yüksek manevi makamlara ulaşmak için himmeti şart olarak görmüşlerdir.[755] Tasavvufta yaygın kanıya göre büyük himmete sahip olmak evliyaların bir vasfıdır. Öte yandan, kulu kendine doğru çekerek yönlendiren ve himmeti veren daima Allah'tır.[756] Himmete nail olan kul ise bir bakıma vasıtadır.

Şeyḫ Âẕerî, sair mutasavvıflar gibi sülükta neticeye ulaşmanın himmete bağlı olduğunu düşünmektedir:

مراد ما قد توست از دو عالم خوش آن درویش کورا همتی هست

(Dîvân, s. 87:455)

İki âlemde bizim muradımız yalnız senin endamındır,
Ne mutlu himmeti olan o dervişe!

بر هوا می گذرد مرغ به بال و پر خویش از هوا تیر یکی مرد به همت گذرد

(Dîvân, s. 101:832)

Kanatları sayesinde geçer kuş havadan,
Adamın attığı ok himmetle geçer hevadan,

هر که بر قلب سپاه خسروی خواهد زدن تنگ بر شبدیز همت اولا محکم کشد

(Dîvân, s. 110:1075)

Şahın ordusunu kalbinden vurmak isteyen,
Önce karayağız himmet atına güzelce eğer vurmalıdır,

Tasavvuf ehlinin himmetle alakalı üzerinde durduğu hususlardan birisi de her ferdin ancak kendisine Allah tarafından verilmiş himmet ölçüsünce manevi menzillere vasıl olabileceğidir. Şeyḫ Âẕerî'nin bu konudaki beyitleri de aynı doğrultudadır:

[755] Mehmet Demirci, "Himmet" ***DİA***, XVIII. Cilt, 1998, s. 56-57.
[756] Ethem Cebecioğlu, ***Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü***, s. 217.

هر متاعی را درین بازار نوعی قیمت است　　قیمت مرد ای عزیز من به قدر همت است

(Dîvân, s. 80:252)

Her metanın bu pazarda bir tür ederi vardır,

Azizim! Adamın ederi de himmeti kadardır,

به قدر همت خود هر کسی مرادی یافت　　نیافت کسی مگر آن را که نیست ارزنده

(Dîvân, s. 166:2554)

Himmeti kadar muradına erdi herkes,

Kimse layık olmadığı bir şeye kavuşamadı,

Âẕerî himmet sahiplerinin davranışlarına da bazı beyitlerinde örnekler vermiştir. Şaire göre himmeti olan kişi çok konuşmayıp iyilik yapmakla uğraşandır:

زبان در بند و بگشا آذری دست ار دلی داری　　که هر کو همتی دارد دل و دستش گواهانند

(Dîvân, s. 122:1378)

Ey Âẕerî! Eğer yüreğin varsa dilini tut ve elini aç,

Zira himmeti olana yüreği ve eli şahittir,

Bir başka beytinde ise şair himmetli insanların kimseden bir iyilik görmeseler bile kendilerine yapılan bütün kötülükleri affetmeye hazır olduklarını dile getirmiştir:

غلام همت آن عارفان باکرمم　　که یک صواب نبینند و صد خطا بخشند

(Dîvân, s. 120:1321)

O kerem sahibi ariflerin himmetinin kölesiyim,

Onlar bir doğru görmeseler de ve yüz hatayı affederler,

Şaire göre himmetin en üst derecesi ise ilahi aşktır:

همت عالی چه باشد عشق بی پایان دوست　　نیست بی همت دلی یا رب که این همت که یافت

(Dîvân, s. 91:571)

En üstün himmet nedir? Dosta karşı sonsuz aşktır,

Ya Rab! Himmetsiz yürek yoktur ama böyle himmeti kim bulmuştur?

İlahi aşk ehlinin himmeti tüm âlemi saracak büyüklüktedir:

سیمرغ اوج همّت ارباب عشق را　　از قاف تا به قاف جهان آشیانه ای است

(Dîvân, s. 85:382)

Aşk erbabının himmet zirvesinin Sîmurġ'una

Kaftan kafa bütün cihan yuvadır

Şeyḫ Âẕerî bu dünyada ve ahirette, ilahi aşkı temsil eden maşuk dışında bir şey istemeyi ise himmetsizlik olarak görmektedir:

سزای آتش دوزخ شوند آن قوم دون همت که روی دوست بینند از بهشت جاودان پرسند

(Dîvân, s. 119:1311)

Maşuğun yüzünü görüp de hala ebedi cenneti soran,

O himmetsiz kavim cehennem ateşini hak etmiştir,

ز یار از غیر او جویند از دون همتی باشد مجوی ای آذری جز یار در هر دو جهان چیزی

(Dîvân, s. 172:2704)

Yârdan kendisini dışında bir şey istemek himmetsizliktir,

Ey Âẕerî! Her iki alemde yârdan başka bir şey arama,

Âẕerî, tasavvufî manalı bir gazelinde ise sâkîyi himmet dağıtıcısı olarak tasvir etmiştir:

حیات جاودان داریم ما از همتِ ساقی که می آرد به جام ما فرو روح معلا را

(Dîvân, s. 72:42)

Sâkînin himmetiyle ölümsüz bir hayatımız var

Çünkü yüce ruhu döküyor kadehimize

Bir kasidesinde geçen aşağıdaki beyitlere bakılırsa Şeyḫ Âẕerî kendisinin himmet sahibi olduğuna inanmaktadır:

از آفتاب همت من مهر ذره ایست گر ذره ای ندانمش از ذره کمترم

آنجا که بحر همت من موج میزند پیداست تا چه قدر بود بحر را برم

(Dîvân, s. 59:36-37)

Benim himmet güneşim karşısında güneş zerredir

Eğer onu zerre saymazsam zerreden de aşağıyım

Benim himmet denizim dalga vurduğu zaman

Denize ne kadar ihsanda bulunacağım bellidir

Şair, bir beytinde de kendi şiir kabiliyetini himmet sahibi olmasına bağlamıştır. Beyitte geçen hakanlık anlamındaki ḫâḳânî sözcüğünün Fars edebiyatının büyük ustalarından Ḫâḳânî-yi Şirvânî'yini de ifade edecek şekilde tevriyeli kullanılmıştır:

آذری از غایت همت به بازوی سخن کوس خاقانی زند با آنکه خاقانی نداشت

(Dîvân, s. 90:545)

Âẕerî, himmetinin çokluğundan sözünün gücüyle,

Hakanlığı olmasa bile hakanlık (Ḫâḳânî) davulu çalıyor,

1.2.3.32. Hüviyyet (هویت)

Hüviyyet tabiri, başlangıçta İslam filozofları tarafından vücut yani varlık kavramıyla yakın bir anlamda kullanılmıştır. Zaman içinde vahdet-i vücûd nazariyesindeki tüm mevcudatın bir olması telakkisine bağlı olarak hüviyyet sözcüğü Allah'ın zatını ifade eder hale gelmiştir.[757] Şeyḫ Âẕerî'nin divanında da hüviyyet sözcüğünün tevhid, Allah katı veya ulvi alem kavramlarını çağrıştıran bir manada geçtiği görülmektedir. Şair, hüviyyet sözcüğünü daima kuş veya hümâ ile birlikte anmıştır. İnsanoğlunun üstün manevi vasıflarını anlattığı bir kasidesinde Âẕerî, cevher olarak ulvi alemde yaratılmış olan beşerin maddi dünyadaki hazin durumunu şöyle ifade etmiştir:

مرغ سواد اعظم و مرغ هویتی بشکسته بال در قفس تنگ اخضری

(Dîvân, s. 68:20)

Yüce mekanların kuşu ve hüviyyet kuşusun,

Kanadın kırılmış ve yeşil (feleğin) dar kafesindesin,

Bir gazelinde ise maneviyata öncelik veren kimseleri dünyada kafese tıkılmış hüviyyet hümâları olarak adlandırmıştır:

دانی که همایان هویت چه کسانند مرغان هوایند نهان در قفسی چند

(Dîvân, s. 116:1218)

Hüviyyet hümâları kimlerdir, bilir misin?

Havada uçması gerekip de birkaç kafese tıkılmış kuşlardır,

Şeyḫ Âẕerî, bir beytinde de On İki İmam'ı "hüviyyet semasının hümâları" olarak adlandırmıştır (bk. Genel Olarak Şiî İmamları).

[757] Ali Durusoy, "Hüviyyet" ***DİA***, XIX. Cilt, 1999, s. 68-69.

1.2.3.33. İcmal ve Tafsil (اجمال، تفصيل)

Sözlük anlamı olarak icmal, kısaca ifade etme; tafsil ise ayrıntılandırma demektir. Dinî ilimlerde icmal ve tafsil tabirleri bir ayette kısaca zikredilmiş bir hususun başka bir ayette daha çok detay verilerek açıklanmasını ifade eder. Tasavvuftaki icmal ve tafsil ise Allahü Teâlâ'nın yarattığı nizamın kâinatın farklı unsurlarında değişik tafsilat dereceleriyle zuhur etmesini ifade eder. Bu anlayışa göre Allah'ın yarattığı şeyler birbirinin icmali ya da tafsili olabilir. Örneğin insanın icmal, alemin ise tafsil niteliğinde olduğu düşünülmüştür.[758] Benzer şekilde teklik icmal, adet ise tafsildir.[759] Mevcudatın yaradılış öncesi Allah katında var olan ilmi icmaldir ve tohuma benzetilir, tohumdan çıkan ağacın tüm kısımları yani mahlukat ise tafsildir.[760] İcmal, tafsildeki her şeyi ihtiva etmektedir ve gizlidir. Tafsildeki her şey ise icmalden türemiştir. İcmal-tafsil düşüncesinin vahdet-i vücûd teorisiyle alakalı olduğunu da söylemek mümkündür çünkü icmal ve tafsil kavramları tüm mevcudatın tek bir varlığın tafsili niteliğinde olduğunu akla getirmektedir.

Şeyḫ Âẕerî bir beytinde eşyanın Allah indindeki bilgisini yazan kalemin icmal, bu bilginin kaydedildiği levh-i mahfuzun ise tafsil safhalarını temsil ettiğini söylemiştir:

قلم آنگه نوشت آن مجمل شد مفصل به لوح پس اشیا

(Dîvân, s. 177:18)

Kalem o an yazdı onu icmalen,

Sonra mufassal oldu levhte eşya,

Şaire göre yaradılış icmalden tafsile doğru hareket içindedir:

از عالم جمع سوی تفصیل یک دانه فتاد و صد برآمد

(Dîvân, s. 113:1132)

Cem aleminden tafsile doğru,

Bir tohum düştü ve yüz mahsül yetişti,

Şeyḫ Âẕerî; gün doğumunu tasvir ettiği bir beytinde güneşi icmal, eşya üzerinde akseden gün ışığını ise tafsil ile ilişkilendirmiştir:

فروغ مشعله ی روح عالم اجمال بتافت بر در و بام سراچه ی تفصیل

[758] M. Nedim Tan, "Tay" ***DİA***, Ek 2. Cilt, 2019, s. 583.
[759] Ahmed Avni Konuk, ***Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi***, 2. Cilt, s. 23.
[760] Ahmed Avni Konuk, ***Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi***, 2. Cilt, s. 140.

(Dîvân, s. 55:14)

İcmal âleminin ruhunun kandilinin parlaklığı,

Tafsil sarayının damında ve kapısında aksetti,

Âẕerî'nin insanoğlunun vasıflarını övdüğü bir kasidesinde ise insanın kâinatın icmali olması düşüncesine atıf vardır:

عقل کل است دفتر اجمال کاینات هم مجمل و مفصل او را تو دفتری

(Dîvân, s. 68:21)

Kâinatın icmal defteridir küllî akıl,

Onun ise hem icmal hem tafsil defteri sensin,

İcmalden tafsile geçiş gizli olanın açığa çıkmasını ve sırların perdesinin kalkmasını kapsayan bir vetiredir. Bu bakımdan her icmalin tafsil edilmesi uygun olmayabilir. Şeyḫ Âẕerî de bir beytinde bu noktaya temas ederek kaza yani kader sırlarının tafsil edilmesinin gözlere mil çekmek gibi olacağını, bir başka deyişle aklın ve idrakin Allah'ın takdirinin ayrıntılarını kaldıramayacağını dile getirmiştir (bk. Kaza ve Kader).

1.2.3.34. İdrak (ادراک)

İdrak, kavrama demektir. Büyük mutasavvıflardan olan Gazzâlî'ye göre iki tür idrak vardır. Akli idrak maddi aleme ait olan bilgileri kavramaktır. İlahi sırların bilinmesi ise ancak zevke dayalı tasavvufî idrak ile mümkündür.[761] Şeyḫ Âẕerî, idrak sözcüğünü akli idrak anlamında kullanmış ve beyitlerinde ilahi hakikatlerin idrakin sınırları dışında kaldığı görüşüne yer vermiştir. Bir kasidesinde akıl ehlinin Allah'ın kudretinin mahiyetini idrak etme gayretlerini boş olarak değerlendirmiştir (bk. Allah). Şaire göre idrakin ötesindeki mana menziline ulaşanları ise hayal bile edilemeyecek sırlar beklemektedir:

برو از ساحل ادراک آن دریای معنی را نه آن دریا است این کاندر خیال انس و جان گنجد

(Dîvân, s. 97:727)

İdrak sahilinden (ayrılıp) o mana denizine git,

İnsan ve cinin hayaline sığan denizlerden değildir o,

Âẕerî, "idrak sahili" tabirine yer verdiği diğer bir beytinde ise akıl timsahının sahilden öteye geçemediğini ve burada yengeç gibi yan yan yürüdüğünü söylemiştir

[761] Hayati Hökelekli, "İdrak" ***DİA***, XXI. Cilt, 2000, s. 477.

(bk. Timsah). Tasavvufun sahasına giren manevi bilgilerin akılla asla idrak edilemeyeceğini düşünen şair, maddi kâinatı idrak etmenin ise basit bir iş olduğunu düşünmektedir:

در حقیقت طفل مکتب خانه را ادراک اوست گر به صورت شد بسی پیر و معمر آسمان

(Dîvân, s. 60:24)

Görünüşte çok yaşlı ve çok uzun ömür sürmüş ise de gökyüzü
Aslında mektep çocuğunun işidir onu idrak etmek,

1.2.3.35. İhlas (اخلاص)

İhlas, kulun her türlü dünyevi menfaatten sıyrılarak sadece Allah'ın rızası için amel etmesidir. Tasavvufî düşüncede, cennet ümidiyle ve sevap kazanmayı düşünerek hareket etmek dahi ihlas eksikliği sayılmış ve gerçek ihlasın nefisten bile gizli olması gerektiği kabul edilmiştir. "İhlâs sırlarımdan bir sırdır, onu sevdiğim kulumun kalbine tevdi ederim" mealindeki kutsi hadisten yola çıkan sufiler gerçek ihlası bir sır ve elde edilip korunması en zor vasıflardan biri olarak görmüşlerdir.[762]

Şeyḫ Âẕerî, ihlasın önemini şu beytiyle ifade etmiştir:

گر قدم در ظلمات از سر اخلاص نهیم همت خضر کشد رخت به همراهی ما

(Dîvân, s. 76:159)

Eğer ihlas üzere adım atarsak Ẓulumât diyarına,
Hızır'ın himmeti bize yoldaş olmak için yola çıkar,

Ẓulumât diyarında yolunu sadece Hızır'ın bildiği Âb-ı hayât, tasavvufta sülûk ehlinin elde etmek için uğraştığı gizli ilim ve sırların sembolüdür (bk. Âb-ı hayât). Yukarıdaki beyitte Ẓulumât diyarına adım atan kişi sâliktir. Ẓulumât ülkesi ise hedefe ulaşmak için geçilmesi gereken zorluklarla dolu sülûk yoludur. Eğer sâlik, bu yola gerçekten nefisini arındırıp dünyevi emelleri terk ederek çıktıysa Allah tarafından kendisine himmet yani irade gücü verilecektir. Âb-ı hayâtın yolunu gösteren Hızır ise himmete benzetilmiştir. Hızır bir evliya ve olağanüstü vasıfları olan bir insan olduğu için bu benzetme ihlas sayesinde elde edilecek himmetin gücünü de vurgulamaktadır.

[762] Süleyman Ateş, "İhlâs" ***DİA***, XXI. Cilt, 2000, s. 535-536.

1.2.3.36. İlham

İlham, Allah'ın hayra yönlendirecek bir bilgiyi kulun kalbine bir melek vasıtasıyla ya da bilavasıta yerleştirmesidir. İlham, bilginin herhangi bir bilgi kaynağından gelmeden doğrudan kalpte zuhur etmesi şeklinde tecrübe edilir. İlhamın varlığı ve dinî delil olarak kabul edilebilirliği üzerinde âlimlerce farklı görüşler öne sürülmüştür.[763]

Şeyḫ Âẕerî, divanında ilham sözcüğünü zikretmemiştir ama bir beytinde ilham kavramını çağrıştıran bir durumdan söz etmiştir:

پنهان ز نظر باتو دلم را نظری هست بی آن که رسولی ز تو آید خبری هست

(Dîvân, s. 88:465)

Gönlümün seninle gözden ırak görüşmesi olur,
Senden bir elçi gelmeksizin bir haber ulaşır,

1.2.3.37. İnayet (عنایت)

İnayetin genel anlamı Allah'ın lütfetmesidir. Dini ve tasavvufî bir tabir olarak inayet, Allah'ın külli bilgisiyle kâinattaki tüm varlıkların iyiliğini gözetmesi ve kullara hayırla neticelenecek işlerinde yardım etmesidir.[764] Tasavvuftaki inayet, tevfik kavramı ile yakından alakalıdır.

Şeyḫ Âẕerî de inayet sözcüğünü Allah'ın sâlikin işini kolaylaştırması anlamında ve tevfik kavramını çağrıştıracak şekilde kullanmıştır. Bir gazelinde sa'y etmenin sülûk için şart olmakla birlikte inayet olmadan da bir yere varılamayacağını öne sürmüştür (bk. Sa'y). Âẕerî'nin inayetin önemine işaret eden bir beyti de şudur:

عنایتی کن و ما را به کار ما وا مگذار که کار ها همه موقوف یک عنایت توست

(Dîvân, s. 86:425)

İnayet eyle ve bizi kendi işimize bırakma
Çünkü bütün işler senin bir inayetine bağlıdır

[763] Yusuf Şevki Yavuz, "İlham" ***DİA***, XXII. Cilt, 2000, s. 100-101.
[764] Kasım Turhan, "İnâyet" ***DİA***, XXII. Cilt, 2000, s. 265-266.

Aşağıdaki beyitlerinde ise şair, Allah'ın inayetine mazhar olmanın çile ve ibadet ile nefsi yok etmekten geçtiğini ifade etmiştir:

بی مهر ولی مهر ولایت نتوان یافت بی گنج عنا گنجِ عنایت نتوان یافت

(Dîvân, s. 91:556)

Velinin muhabbeti olmadan velilik hazinesini elde edemezsin,

Çile hazinesi olmadan inayet hazinesini elde edemezsin,

دارد امید عنایت آذری چون شد خراب پادشاهان ملک چون ویران شود ترخان کنند

(Dîvân, s. 122:1385)

Âẕerî inayet ümit ediyor çünkü harap oldu,

Padişahlar viran olan ili tarkan ilan ederler,

Yukarıdaki beyitte geçen tarkan (tarhan) sözcüğü eski Türkler ve Moğollar arasında yaygın olarak kullanılmış bir ünvandır. Bu ünvana sahip olanlar başta vergi muafiyeti olmak üzere çeşitli ayrıcalıklara sahip olurlardı.[765] Şeyḫ Âẕerî'nin beytinden bir nahiyenin savaş ya da başka bir sebepten zarar görmesi durumunda toparlanabilmesi adına hükümdar tarafından tarkan ilan edilerek vergiden muaf tutulması şeklinde bir uygulamanın olduğu anlaşılmaktadır. Şair, sülûk yolunda kendini harap ettiği için Allah'tan lütuf yani inayet beklediğini ifade etmiştir.

Şeyḫ Âẕerî, sadece Âsitân-ı Ḳuds-ı Rażavî Kütüphanesi Nüshası'nda yer alan bir beytinde ise Hz. Muhammed'in ümmetinden olmasını Allah'ın ezeli inayetinin bir neticesi saymıştır:

بهمرهانِ مقدّم نیامدم بیرون عنایتِ ازلم کرد همرهِ أحمد

(Âsitân-ı Ḳuds, s. 84a)

Yol gösterecek yoldaşlarla çıkmadım (yola)

Ezel inayeti beni Ahmed'in yoldaşı yaptı

1.2.3.38. İstidat (استعداد)

İstidat kelimesinin sözlük anlamı kabiliyet ve yatkınlıktır. Tasavvuftaki istidat ise sâlikin maneviyata ve hakikat yolunda ilerlemeye yatkınlığıdır. Şeyḫ Âẕerî, insan

[765] Ali Ahmetbeyoğlu, "Tarhan" ***DİA***, XL. Cilt, 2011, s. 20.

ruhunun Allah'a yönelmek için ezeli bir yatkınlıkla yaratıldığını şu beytiyle ifade etmiştir:

جان ز خلوت سرای استعداد آمد از شهر ناکجاآباد

(Dîvân, s. 178:51)

Can, yokluk şehrindeki,

İstidat halvetgahından gelmiştir,

Şair, yukarıdaki beyitte geçen "nâkucâ-âbâd" (yokluk şehri) tabirini başka beyitlerinde de geçen "şehr-i adem" (adem şehri) tabiriyle eş anlamlı olarak kullanmıştır. Âẕerî'ye göre insan yaratılmadan önce ruh veya cevher olarak bulunduğu yer adem şehridir (bk. Adem). Şair, insanın yaratılışını da yokluk ülkesinden çıkıp hayat şehrine çadır kurmak olarak tarif etmiştir (bk. Hilat). Canın yokluk şehrindeki durumu insanın yaratılmadan önce Allah katındaki bilgisini ifade etmektedir. Şaire göre insan henüz varlık safhasına geçmeden Allahü Teâlâ'yı arama ve O'na yönelme istidadına sahip olması takdir edilmiştir.

1.2.3.39. İstiğna (استغنا)

İstiğna; gönül zenginliği ve dünya malına tokluk demektir. Tasavvuftaki istiğna Allah'a yakın olan kimsenin hiçbir maddi servete ihtiyaç duymamasıdır.[766] Şeyḫ Âẕerî'ye göre tasavvuf ehlinin manevi zenginliğe ulaşmasının yolu ibadetten ziyade istiğnadan geçmektedir (bk. Genel olarak İbadet). İstiğna ehlinin bir "âh"ının ibadet ve zikirden bile daha tesirli olması mümkündür (bk. Zikir). Şaire göre İmamlar yaratılışları gereği istiğna sahibidirler (bk. Genel Olarak Şiî İmamları).

1.2.3.40. Kalp, Tasavvuf (دل)

Vücuttaki bir organ olması dışında kalp, manevi anlamıyla iyiyi ve kötüyü ayırma ve ikisinden birini tercih etme melekesi demektir. Sufiler kalbi ilahi sırların tecelligahı olarak görmüşler ve aklın yetersiz kaldığı konuların kalp yoluyla çözülebileceğini öne sürmüşlerdir.[767] Şeyḫ Âẕerî de kalbi zâhirin ve bâtının tüm bilgilerini insana gösterebilecek bir ayna olarak görmektedir. Ancak bu aynada hakikatleri temaşa etmenin şartı onu mâsivâ pasından temizlemektir:

تو آن حکایت جام جهان نما مشنو که در میانه ی بحر است بر فراز منار

[766] Ethem Cebecioğlu, ***Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü***, s. 248.
[767] Süleyman Uludağ, "Kalb" ***DİA***, XXIV. Cilt, 2001, s. 231.

منار قامت خود دان و جام هم دل توست　　که شد مقابل دریای غیب آینه وار
کنی مشاهده ی کل کاینات در او　　به صیقل ار بزدایی ز روی او زنگار
به غیر ذات خدا هر چه هست پندار است　　تو از مشاهده ی ذات در پس پندار
بکوش و آینه ی دل ز نقش غیر بشوی　　که تا درو بنماید جمال حضرت یار

(Dîvân, s. 48:169-173)

Sen, denizin ortasında bir kulenin tepesinde olan
O câm-ı cihânnümânın hikâyesini dinleme
Kendi endamını kule say kadeh de
Gayb denizinin karşısında ayna gibi duran kalbin
Bütün kâinatı onda müşahede edebilirsin,
Cila ile onun yüzünden silersen pası,
Allah'ın zatı dışında ne varsa hayaldir,
Sen hayakin ardındaki zatı temaşa etmeyi düşün,
Gönül aynasını gayr lekesinden temizlemeye çalış ki
Yüce yârin cemali onda aksetsin,

Âẕerî'nin kalbi ilahi hakikatlerin kaynağı olarak ele aldığı bir başka beyti de şöyledir :

مشرب اهل سخن هست ز دریای کمال　　همچو ابر است دل و نور خدا می بارد

(Dîvân, s. 98:758)

Söz ehlinin içeceği kemal deryasındandır,
Gönül bulut gibidir, ondan Allah'ın nuru yağar

1.2.3.41. Kanaat (قناعت)

Kanaat, yaşamak için gerekli olan şeyler dışında herhangi bir maddi isteğe sahip olmamak; tamah, hırs, açgözlülük ve şehvetten uzak durmaktır.[768] Şeyḫ Âẕerî, kanaati gerçek zenginliğin yolu olarak görmektedir:

دلا ز ان لب قناعت کن به دشنام　　که در ضمن قناعت دولتی هست

(Dîvân, s. 87:458)

Ey gönül! O (maşuğun) dudağından çıkan hakarete kanaat et,

[768] Ethem Cebecioğlu, ***Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü***, s. 268.

Zira kanaat içerisinde bir devlet saklıdır

Şaire göre dünya hastalığına yakalanmış beden için tiryak kanaattir (bk. Dünya). Bir kasidesinde ise Âẕerî, kanaati herşeyi altına dönüştürme vasfı olan kîmyâ maddesine benzetmiştir (bk. Kîmyâ). Şair, manevi terakki yolunda kanaatin önemine dikkat çektiği bir gazelinde de hikmet hazinelerini elde etmek için hırs gözüne kanaat sürmesi çekmek gerektiğini söylemiştir (bk. Hikmet).

1.2.3.42. Keramet (کرامت)

Sufilere göre zâhirî ve bâtınî olmak üzere iki çeşit keramet söz konudur. Zâhirî olanlar ateşte, suda yürüyebilme ya da uçma gibi evliyada zuhur eden doğa üstü hallerdir. Bâtınî keramet ise kulun Allah'ın emir ve yasaklarına tam olarak uyup nefsini kötülüklerden arındırmasıdır ve daha hayırlı olan keramet biçimi budur. Tasavvuf ehli kerametleri açığa vurmayı küçültücü bir şey saymış ve hususen tasavvufun ilk devirlerinde zâhirî keramet peşinde olanlar tenkit edilmiştir. Buna rağmen sonraki devirlerde keramet sahibi olmak arzusuyla sülûk yoluna girenler artmış, kerametlere dair doğruluğu belirsiz birçok hikâyenin anlatılması insanların bu hususta itimatının sarsılmasına sebep olmuştur.[769]

Şeyḫ Âẕerî'ye göre keramet için ön şart tevazudur:

بر سر ننهی آذریا تاج کرامت تا نفکنی از سر کله محتشمی را

(Dîvân, s. 76:144)

Ey Âẕerî! Keramet tacını giyemezsin,

Gösteriş külahını başından atmadıkça,

Bir beytinde ise şair keramet sahibi olmaya yakın olduğunu ima etmiştir:

بر آذری ما درِ میخانه گشادند زین پس در دکان کرامات برآرید

(Dîvân, s. 132:1654)

Bizim Âẕerî'ye meyhane kapısı açılmış,

Bundan sonra da onu keramet dükkanına götürün,

[769] Süleyman Uludağ, "Keramet" ***DİA***, XXV. Cilt, 2002, s. 265-267.

1.2.3.43. Kıdem (قدم)

Kelime anlamı eskilik olan kıdem, Allah'ın varlığının bir başlangıcının olmamasını ve yaratılmışların hiçbiri yok iken O'nun mevcut oluşunu ifade eden bir tabirdir. Kıdem, Allah'ın selbî sıfatlarından birisi olarak kabul edilir. Bazı kaynaklara göre de Esmâü'l-Hüsnâ'dan biridir. Allah'a nispet edildiğinde "kadîm" biçiminde kullanılır.[770] Şeyḫ Âẕerî de bir beytinde Allahü Teâlâ'ya "Kadîm" adıyla hitap etmiştir:

مهیمنا احدا قادرا خداوندا مقدرا و قدیما مصورا صمدا

(Dîvân, s. 31:81)

Ya Müheymin, ya Ehad, ya Kâdir, ya Allah!

Ya Mukaddir, ya Kadim, ya Musavvir, ya Samed!

Şeyḫ Âẕerî, Allah'ın bir sıfatı olan kıdem sözcüğünden girift tasavvufî manaları ifade etmek için yararlanmıştır. Söz gelimi, bir beytinde akıl ankasının kıdem kafına uçabileceğini ama kıdem kafının arkasında aklın almayacağı birçok başka ankaların olduğunu söylemiştir. Söz konusu beyitte kıdem; ilahi hakikatler, tasavvufî sırlar ve gayb ilmi benzeri bir anlam taşımaktadır (bk. Anka-Sîmurġ). Bazı beyitlerinde ise kıdem tabirini adem yani yoklukla birlikte anmış, böylelikle yaratılıştan önce insanın Yaradan'la bir arada olduğunu ve varlık sahasına geçişin aslında firak demek olduğunu ifade etmiştir (bk. Adem). Aşağıdaki beyitte de benzer bir çağrışım vardır:

گر بدانستمی مآل طریق بر نمی داشتم قَدَم ز قِدَم

(Dîvân, s. 179:101)

Eğer bileydim yolun sonunu,

Kıdemden dışarı adımımı atmazdım,

Şeyḫ Âẕerî, kıdemin zıddı olarak havadis sözcüğünü zikretmiştir. Haberler, gelişmeler ve yeni ortaya çıkan durumlar gibi manaları olan havadis kelimesi dinî bir tabir olarak kullanıldığında sonradan var edilmiş mahlukatı ifade eder. Allah'ın selbî sıfatlarından olan "muhalefetün li'l-havadis" ibaresi havadisin bu anlamına örnektir. Şeyḫ Âẕerî'ye göre insan, kıdemden uzaklaşıp adeta yolunu kaybetmiş ve sonunda havadis girdabına batmıştır:

زورق آمد ز موج بحر قدیم تا به گرداب حادثات افتاد

[770] Yusuf Şevki Yavuz, "Kıdem" ***DİA***, XXV. Cilt, 2002, s. 394.

(Dîvân, s. 178:52)

Kayık kadîm denizinin dalgasından geldi,

Sonra hadisat girdabına düştü,

غرقه ی بحر حوادث گشته ایم کو نسیم ساحل بحر قدیم

(Dîvân, s. 154:2237)

Havadis denizine gark olmuşuz,

Hani kadîm denizinin sahilinden esen nesîm?

Şair, bir beytinde de dünyanın bağlarından kurtulup manevi âlemi temaşa etme özlemini şöyle dile getirmiştir:

قدم ز کوچه ی تنگ حدوث بیرون نه به عرصه گاه قدم شو نظاره کن صحرا

(Dîvân, s. 35:33)

Dar hudus sokağından dışarı bir adım at,

Kıdem arazisine çık ve sahrayı seyreyle,

Âẕerî'nin aşağıdaki beyti ise iki farklı mana ihtiva etmektedir. Kadim sözcüğüyle nitelenen gerçekten eski bir dost olabileceği gibi şairin Cenabıhakk'a vuslat etme arayışını ifade ettiği de düşünülebilir. Yenilik demek olan "tâze-kârî" tabiri ise anlam olarak havadisi çağrıştırmaktadır:

ای صبا بنمای ما را منزل یار قدیم تا ز آب دیده آنجا تازه کاری ها کنیم

(Dîvân, s. 158:2333)

Ey saba! Bize kadim yârin meskenini göster ki

Göz yaşından orda yenilikler yapalım,

1.2.3.44. Ḳurb (قرب، قربت)

Tasavvufta ḳurb, Allah'a yakın olma hali demektir. Ḳurbun zıddını ise bu'd sözcüğü karşılar. Ḳurb hali mükâşefe, vecd ve cezbe gibi Allah'la sâlik arasındaki perdelerin kalktığı durumları ifade eder. Mutasavvıflar ḳurbun nihayi hedef olmadığını ve sâlikin vuslata ermemesi halinde ḳurbun da bir nevi bu'd sayılacağını

söylemişlerdir.[771] Şeyḫ Âẕerî, bir beytinde ḳurb ve bu‘d hallerinden şu şekilde bahsetmiştir:

من چو در عین قرب بودم و دخل از چه افتاده ام به بعد و حجاب

(Dîvân, s. 177:11)

Ben ḳurb makamında iken ve hâsılım da varken

Şimdi neden bu‘da düştüm ve araya hicap girdi?

Şeyḫ Âẕerî, divanında birkaç yerde ḳurb tabirini Kaf dağı ile birlikte “ulvi âlem” veya “mana alemi” anlamlarında kullanmıştır. Söz konusu beyitlerde şair, kendisinin maddi dünyayı değil de manevi menzilleri arzulayan bir insan olduğunu ve bu dünyayla irtibatının zayıflığını anlatmak istemiştir:

عنقای قاف قربتم از آشیان فضل از قاف تا به قاف جهان زیر شهپرم

(Dîvân, s. 58:11)

Fazilet yuvasından gelmiş ḳurbet Kaf’ının Anka’sıyım,

Dünya bir uçtan bir uca kanatlarımın altında.

عنقای قاف قربتم از آشیان لامکان در مرغزار این جهان بهر شکاری آمدیم

(Dîvân, s. 156:2283)

Lamekân yuvasından gelmiş ḳurbet Kaf’ının Anka’sıyım,

Dünya çimenliğine sadece avlanmaya gelmişiz,

1.2.3.45. Lâhût Âlemi (عالم لاهوت)

Mutasavvıflar; insanın ve kâinatın bâtınî ve manevi veçhesini lâhût olarak adlandırmışlardır. Lâhûtun zıddı olan zâhirî ve maddi veçhe ise nâsûttur.[772] Lâhût âlemi tabirinin umumi olarak gaybı ifade etmesi de mümkündür.

Şeyḫ Âẕerî, bir kasidesinde maddi alemin ötesine yapılan bir seyahati anlatmıştır. Bu seyahatin en son durağı ceberût âleminin de üstünde bulunan lâhût âlemidir. Şair, lâhûtu sonsuz büyüklükte saf ışıktan bir âlem olarak tasvir etmiştir:

[771] Süleyman Ateş, “Kurb” ***DİA***, XXVI. Cilt, 2002, s. 432-433.
[772] Süleyman Uludağ, “Nâsût” ***DİA***, XXXII. Cilt, 2006, s. 431-432.

که تا رسید به سرحد عالم لاهوت　　گرفته بود مرا همچو مرغ در منقار
به چشم بیخودی از نور عالمی دیدم　　ورای فهم بصر وهو یدرک الابصار
نه عالمی که بد از نور پاک دریایی　　نه فوق و تحت مر او را و نه یمین و یسار

(Dîvân, s. 48:156-163)

Lâhût âleminin hududuna varana kadar,
Kuşun gagasında gibi tutmuştu beni
Kendinden geçmişken gözüme nûrdan bir alem gözüktü,
Gözün algısının ötesinde "ama O, gözleri idrak eder",[773]
Âlem değildi, saf nûrdan ibaret bir denizdi,
Onda ne alt ve üst vardı ne sağ ve sol,

Maddi âlem, bir okyanus gibi olan lâhûtun yanında bir köpük mesabesindedir:

در آن محیط بدیدم خیال عالم را　　که بود شکل حبابی ز آب دریا بار

(Dîvân, s. 48:159-163)

O okyanusta alemin hayalini gördüm,
Bir deniz dolusu suyun içinde ancak bir köpük şeklindeydi,

Şair, lâhût âleminde tevhid ateşiyle nefsi de dâhil gayrının tamamen aklından silindiğini ve nihai hakikatin kendi içinde olduğunu anladığını ifade etmiştir. Bütün âlemlerin ve makamların ötesindeki en yüce makamı görmek aslında kendi yüzünü aynada görmek gibidir:

بسوخت آتش توحید اسم و رسم مرا　　برفت از نظرم نقش صورت اغیار
چو من نماندم و دیدم که جمله من بودم　　همان حجاب طلب بود مانع دیدار
کسی که دید در آیینه خویشتن را دید　　که هست آینه دیدن حکایتی دشوار
به چشم خویش در آیینه روی خود دیدم　　تو فهم کن که دگر نیست طاقت گفتار

(Dîvân, s. 48:160-163)

Tevhid ateşi ismimi ve cismimi yakıp yok etti
Gayrının suretlerinin izi aklımdan gitti
Ben kalmadım ama gördüm ki herşey bendim
Görmeme mani olan görme isteğimdi
Aynaya bakan kendini görmüştür
Çünkü aynanın kendisini görmek zor bir iştir

[773] Bk. En'âm 103.

Kendi gözümle aynadaki kendi yüzümü gördüm
Sen anla artık çünkü yok anlatmaya takatim

Şair, lâhût âlemine yapılan seyahatin aslında fiili bir seyahat olmadığı ve kendi iç dünyasında vuku bulan bir nevi mükâşefeden ibaret olduğunu açık şekilde ifade etmiştir (bk. Ceberût Âlemi).

Şeyḫ Âẕerî, bazı beyitlerinde de lâhût sözcüğünü gayb âlemi ve gaybın bilgisi anlamlarında kullanmış ve lâhût ilmine Hz. Muhammed'in ve Hz. Ali'nin sahip olduğunu söylemiştir (bk. Hz. Muhammed, Hz. Ali).

1.2.3.46. Marifet (معرفت)

Marifet; insanın nefsi, kâinatın manevi işleyişi ve Allah'ın sıfatları, fiilleri ve tecellilerine dair manevi tecrübelerle kazanılan bilgidir. Sufilere göre marifet en itimada şayan bilgi türüdür. Akli ve nakli bilgilerden farklı bir şekilde ve vasıtasız olarak elde edilir. Bu yüzden marifetin dille aktarılması ya da öğretilmesi de söz konusu değildir.[774] Şeyḫ Âẕerî, marifeti uçsuz bucaksız bir çöle benzetmek suretiyle onun ne kadar engin ve idraki zor bir bilgi olduğunu vurgulamıştır (Bk. Çöl). Şaire göre marifet Allah'ın gönüllerde gizli hazinesinin mücevherleridir:

گنجینه ها است سینه ی ارباب معرفت اسرار دل جواهر گنجینه ی خداست

(Dîvân, s. 85:401)

Marifet erbabının göğsünde hazineler saklıdır,
Gönül sırları, Allah hazinesinin mücevherleridir,

Kalpte marifet olması son derece önemlidir. Marifetten mahrum kalp taştan bile değersizdir:

سنگ محک پیدا کند قلب و سره از یک دگر پس بر دل بی معرفت ترجیح باشد سنگ را

(Dîvân, s. 74:94)

Sahte ile gerçeği birbirinden ayırır mihenk taşı
Öyleyse marifetsiz kalbe yeğlenir taş

Âẕerî, bir beytinde ise marifete teşne olduğunu şu şekilde ifade etmiştir:

از تاب جهل بس پژمرده رنگیم به آب معرفت جان بخش ما را

(Dîvân, s. 72:54)

[774] Süleyman Uludağ, "Mârifet" ***DİA***, XXVIII. Cilt, 2003, s. 54-56.

Cehaletin inikasından pek bir solduk,

Marifet suyu ile can ver bize,

Öte yandan şairin kendisini marifet sahibi olarak gördüğü de beyitlerinden anlaşılmaktadır. Bir kasidesinde Âẕerî, kalbini bir marifet deryasına teşbih etmiş ve şiirlerinin de bu deryadaki dalgalar olduğunu söylemiştir:

دریای معرفت ز دلم موج می زند بر دانشم گواست کلام معنبرم

(Dîvân, s. 59:16)

Gönlümde marifet denizi dalgalanıyor

Bilgime delildir amber kokulu sözlerim

Şeyḫ Âẕerî, divanının marifet ihtiva ettiğini de ima etmiştir. Şairin bu hususta beytine bakılırsa divanda nakledebildiği hakikatler, marifetullahın tamamı yanında birkaç parça tozdan ibarettir:

فراشِ خرد رُفته به جاروبِ تنزه از گِرد در معرفتش گرد همانا

(Dîvân, s. 27:6)

Akıl ferraşı tenezzüh süpürgesiyle süpürdü

Marifet kapısının çevresinden işte bu tozları

Hz. Ali'nin tasavvuf ehli nezdindeki ayrıcalıklı konumuna dikkat çektiği bir beytinde ise şair, marifet şarabıyla sarhoş olmak isteyenlere onu Sâḳî-yi Kevs̱er'in elinden içmelerini öğütlemiştir (bk. Hz. Ali).

1.2.3.47. Melamet (ملامت)

Melamet, kınama demektir. Dokuzuncu yüzyılda Maverâünnehir civarında ortaya çıkan, Melâmîlik ya da Melâmetîlik adı altındaki tasavvuf anlayışını ifade etmek için kullanılan bir tabirdir. Melâmîlerin hususiyeti kendilerini halkın gözüne kötü ve hakir göstermek suretiyle kınamaya maruz kalmayı istemeleri ve bunun nefsi tamamen öldürmenin yolu olduğunu düşünmeleridir.[775] Melâmî düşüncesi çeşitli tarikatlere farklı ölçülerde nüfuz etmiştir. Öte yandan İbnü'l-Arabî, melameti bir tarikat ya da anlayış olarak değil de bir tasavvuf makamı olarak değerlendirmiştir.[776]

Şeyḫ Âẕerî'nin bakış açısına göre melamet, sülûkta başarı kaydetmek için sufilerin yüzleşmesi gereken bir imtihandır:

[775] İskender Pala, ***Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü,*** s. 302.
[776] Nihat Azamat, "Melâmet" ***DİA***, XXIX. Cilt, 2004, s. 24-25.

اقلیم محبت نکنی آذریا فتح تا سینه نسازی سپر تیر ملامت

(Dîvân, s. 94:634)

Ey Âẕerî! Muhabbet iklimini fethedemezsin,

Göğsünü melamet okuna siper etmedikçe,

Bir başka beytinde de Âẕerî, melametin tasavvuf ehlinin sülûk yolunda ödemek zorunda kaldığı bir bedel olduğunu ifade etmiştir:

از ما طریق اهل سلامت مجو که ما این شیشه را به سنگ ملامت شکسته ایم

(Dîvân, s. 153:2194)

Selamet ehlinin yolunu bizden sorma,

Çünkü biz o şişeyi melamet taşına vurup kırmışız,

Şair sözlerini melamet ile karşılayan yani kınayan kişileri eleştirdiği bir beytinde ise onun vasıl olduğu hakikatleri bilmeleri halinde kendisini kınayanların pişman olacaklarını söylemiştir:

آن که انگشت ملامت بنهد بر حرفم اگر ببیند رخ او دست بردن گیرد

(Dîvân, s. 105:926)

Sözüm üzerine melamet parmağını basan,

O'nun çehresini görse elini kesmeye girişir,

1.2.3.48. Muâyene (معاینه)

Muâyene, gayb perdelerini kaldırmak suretiyle akıl ile bilinemeyecek hakikatlerin bilgisine ulaşmak anlamındaki keşif sözcüğüyle müteradif olarak kullanılan bir tasavvuf tabiridir.[777] Şeyḫ Âẕerî, muâyenenin gönül aynasını temizlemek ve aklın kısıtlı çemberi dışına çıkmakla mümkün olduğunu belirtmiştir:

اگر زنگ ز آیینه ی خاطر بزدایی در وی رخ مقصود معاینه توان دید

(Dîvân, s. 189:89)

Eğer gönül aynasındaki pası giderirsen,

Onda muâyenenin arzulanan çehresi görülebilir,

[777] Süleyman Uludağ, "Keşf" ***DİA***, XXV. Cilt, 2002, s. 315.

چو زنگ فکر ز آیینه ی خرد بر خاست　　درو معاینه دیدم عجایبات صور

(Dîvân, s. 44:19)

Fikir pası akıl aynasından kalkınca,

O muâyenede acayip suretler gördüm,

1.2.3.49. Muğ (مغ)

Mecûsîliğin din adamlarına muğ, denir. İslam dininin gelişiyle kelime "meyhaneci" anlamı da kazanmıştır. Tasavvufî edebiyatta ise muğ; tarikat şeyhi yani mürşit demektir.[778] Şeyḫ Âẕerî de muğ kelimesini sufileri ifade edecek şekilde kullanmıştır. Şair, kendisinin de muğların mabedinin yani tasavvuf dergahının müritlerinden biri olduğunu söylemiştir:

ما از آن روز که در دیر مغان آمده ایم　　خاک راه قدم دُردکشان آمده ایم

(Dîvân, s. 154:2220)

Biz muğların mabedine girdiğimiz günden beri

Şarap içenlerin yürüdüğü yolun toprağı olmuşuz

دیری است که ما دُردکش دیر مغانیم　　در میکده ها هم نفس دردکشانیم

(Dîvân, s. 157:2316)

Uzun zamandır muğlar mabedinin dertlilerindeniz,

Meyhanelerde ise şarap içenlerin hemdemiyiz,

Şeyḫ Âẕerî'nin şiirlerinde tarikat şeyhi anlamına gelen ifade ise "muğları piri" anlmındaki "pîr-i muġân"dir. Şair, bir beytinde pîr-i muġânın duasıyla gayb kapılarının açılabileceğini söylemiştir (bk. Dua). Bir başka beyitte ise eskiden meyhaneci anlamına gelen pîr-i muġân mazmununa ona yeni bir anlam yükleyerek meşhur edenin tasavvuf ehli olduğunu hatırlatmıştır:

پیشتر پیر مغان را شهرتی ظاهر نبود　　این همه آوازه در میخانه از تأثیر ماست

(Dîvân, s. 82:328)

Daha önce pîr-i muġânın şöhreti bilinmiyordu

[778] Seyyid Ca'fer-i Seccâdî, ***Ferheng-i Iṣṭılâḥât ve Ta'bîrât-i 'İrfânî***, s. 734, İskender Pala, ***Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü,*** s. 329.

Meyhanedeki bütün bu şöhreti bizim sayemizdedir

Şeyḫ Âẕerî, bir şiirinde de muğlar sokağındaki herkes makam sahibi olurken kendisinin müflis kaldığından şikâyet etmiştir (bk. Müflis).

1.2.3.50. Mutrip (مطرب)

Umumi anlamda mutrip, çalgı çalıp şarkı söyleyen kişidir. Mevlevi ayinlerinde ney, rebap ve kudüm gibi enstrümanlarla musiki icra edenler ile âyin okuyanlardan oluşan gruba da mutrib heyeti denilmiştir.[779] Şeyḫ Âẕerî de mutripleri sema sırasında çalgı çalmaları bağlamında zikretmiştir:

ندارد مطربان امشب سماع صوفیان نوری چو شمع از در درون آرید ماه مجلس آرا را

(Dîvân, s. 72:43)

Ey mutripler! Sufilerin semasında bir ışık yok bu gece
Meclisi şenlendiren ayımızı tıpkı mum gibi kapıdan içeri alınız

خدا را مطربان صوفی ما را به های و هوی می در هی هی آرید
سماع آذری توفان عام است مگر مطرب به بزم او نیارید

(Dîvân, s. 132:1658-1659)

Ey mutripler! Allah aşkına sufîmizi
Badenin hayhuyu ile coşturun!
Ey Âẕerî! Sema ayinine mutrip getirmez iseniz
Sema halk için gürültüden ibaret kalır

Bahar mevsimini anlattığı bir gazelinde ise şair, mutrip sözcüğünü bezm çalgıcısı anlamında kullanmıştır:

هیچ کس در موسم گل سوی صحرایی نرفت کز می و مطرب به هر جانب هیاهویی نیافت

(Dîvân, s. 92:576)

Gül mevsiminde sahra tarafında gitmeyenlerden hiçbiri,
Her taraftaki bade ve mutripten bir meşgale bulamadı,

[779] Çinunçen Tanrıkorur, "Âyin - Mûsiki" ***DİA***, IV. Cilt, 1991, s. 252.

1.2.3.51. Nefis (نفس)

Mutasavvıflara göre nefis, insanı hevaya ve kötülüğe yönlendiren tüm maddi ve cismani arzulardır. Tasavvuf ehli nefsi asla uzlaşılmayacak en büyük düşman olarak görmüş ve nefsin yenilgiye uğratılıp terbiye edilmesi gerektiğini vurgulamışlardır. Tamamen yok edilmesi imkânsız olan nefsin tuzaklarından korunmak için sâlik devamlı riyazet ve mücahede halinde olmalı ve nefsini asla hoş görmemelidir.[780] Nefsin tasavvufta en temel kavramlardan birisi olduğu söylenebilir çünkü diğer birçok tasavvuf tabiri de nefs ile ilişkilidir. Mesela, Allah'la kul arasındaki en büyük hicap nefistir. Fena, nefsin ortadan kalkmasıdır. Riyazet ise nefis terbiyesidir.

Şeyḫ Âẕerî'nin nefse bakışı diğer tüm sufilerin bakışıyla aynıdır. Şaire göre nefis düzenbaz ve riyakâr bir düşmandır ve şeytanın talebesidir:

عدوی تو که بود دوست روی آن نفس است که می کشد ز هویت تو را به سوی هوا
بود مربی نفست معلم شیطان که می دهد به خطا و به معصیت فتوا

(Dîvân, s. 37:10-11)

Yüzüne dost gibi görünen düşmanın
Varlığından seni hevaya doğru çeken nefistir
Nefsine hocalık eden muallim şeytandır,
Hataya da belaya da fetva verir,

Böyle bir düşmanın gösterdiği yoldan giden ise günah ve hatadan başka bir neticeye ulaşmayacaktır:

طریق عقل ره انبیای توفیق است طریق نفس طریق ضلالت و اغوا

(Dîvân, s. 37:13)

Akıl yolu tevfik ehli enbiyanın yoludur,
Nefis yolu ise sapkınlık ve aldanmanın yolu,

Âẕerî'ye göre dünya hayır ile şerrin mücadele ettiği bir savaş meydanınıdır ve bu meydanda nefis; heva ve şeytanla beraber insanoğlunun karşısında yer almaktadır (bk. Heva). Şairin bir başka beytinde ise nefis ve beden hapishaneye benzetilmiştir:

نفس و تن دیار محبوسند ما غریب اندر این دیار و بلاد

(Dîvân, s. 178:54)

[780] Süleyman Uludağ, "Nefis" ***DİA***, XXXII. Cilt, 2006, s. 527-528.

Nefis ve beden hapislik diyarıdır

Biz bu beldede garibiz

Şeyḫ Âẕerî, nefsin kötülüklerini vurgulamak için onu küfür ve şerrin timsali kabul edilen şahsiyetlerle irtibatlandırmıştır. Örneğin, nefsi Firavun'a, Nemrut'a ve Yezîd'e (bk. Mehdî), Ye'cûc kavmine (bk. Ye'cûc) ve Zeng (Habeş) ordusuna benzetmiştir (bk. Habeş). Âẕerî'nin bir başka şiirinde ise nefis Kerbelâ'dır ve insan orada susuzluk içinde mahsur kalmış haldedir (bk. Şefaat).

Şeyḫ Âẕerî, şiirlerinde nefse karşı mücadelede akla müracaat etmeyi öğütlemiştir. Zira, insanın benliğinde hem nefis hem akıl mevcuttur ve hangisini kullanacağı onun tercihine bırakılmıştır. Aklı takip eden insan meleklerden bile daha iyi olma gücüne sahiptir. Nefsi takip eden ise hayvandan bile aşağıdır (bk. Melek). İnsanın akıl ve nefsin kölesi değil hâkimi olduğunu ise şair şu beytinde ifade etmiştir:

اتباع نفس یاغی و اولاد عقل ایل بر هر دو خیل حکم کن ار میر لشکری

(Dîvân, s. 68:34)

Nefis çetesine bağlanmışsın ama akıl aşiretinin evladısın,

Eğer ordu kumandanıysan her iki orduya da hükmet,

Nefis ve akıl tezadı Şeyḫ Âẕerî'nin birçok beytinde üzerinde duruduğu bir mavzudur. Şair nefsi kâinatın annesi, aklı ise babası olarak nitelemiştir (bk. Akıl). Kâinat aynı zamanda akıl ile nefsin birbirine rakip olduğu satranç tahtasıdır ve bir anlamda nefis ile aklın savaş alanıdır (bk. Akıl).

1.2.3.52. Nefy ve İṡbât (نفی و اثبات)

Nefy iptal etmek, iṡbât ise bir şeyin yerine başka bir şeyi kaydetmek demektir. Tasavvufta nefy ve iṡbât tabirleri sâlikin kötü alışkanlıklarından sıyrılıp iyi huyları benimsemesi anlamındadır. Sufiler, nefy yerine mahv kelimesini de kullanmışlardır.[781] Şeyḫ Âẕerî, nefis terbiyesiyle alakalı bu basit mefhumların ilahi aşk yanında çok da önemli olmadığını şu beytiyle ima etmiştir:

ساقی چو ذکر او رود در ده شراب بی خودی تا من ز مستی گم کنم هم نفی و هم اثبات را

(Dîvân, s. 73:65)

Ey Sâkî! O'nun zikri geçince kendinden geçme şarabını sun ki

[781] Süleyman Uludağ, "Mahv ve İsbat" ***DİA***, XXVII. Cilt, 2003, s. 395-396.

Ben de sarhoşluktan kaybedeyim hem nefyi hem iṯbâtı

1.2.3.53. Nûr (نور)

Nûr, kelime anlamı olarak ışık ve aydınlık demektir. Kur'ân ve hadislerde nûr sözcüğü çeşitli manalarda geçmiştir. Allah'ın kullarını karanlıklardan (ẓulumât) aydınlığa (nûr) çıkardığının anlatıldığı Kur'ân ayetlerinde nûr hidayete erdirme ve doğru yola sevketme manasındadır.[782] Nûr suresi 35. ayette Allah'ın "göklerin ve yerin nûru" olduğu belirtilmiştir. Miraç gecesi hakkındaki hadislerde de Allah'ın Peygamber'e nûr olarak göründüğü ifade edilmiştir. Nisâ suresi 174. ayette ve Tegâbün suresi 8. ayetlerde Allah'ın insanlara indirdiği nurdan kasıt Kur'ân-ı Kerîm'dir. Mâide suresi 15. ayetteki "işte size Allah'tan bir nûr ve apaçık bir kitap (Kur'an) gelmiştir." mealindeki ifade içerisinde geçen nûr sözcüğü ile kasdedilen ise Hz. Muhammed'dir. Bazı hadislere göre ilk yaratılan varlık da Hz. Muhammed'in nurudur. Şiîler Peygamber'in nûrunun daha sonra İmamlara geçtiğini kanısındadırlar.[783]

Ebû Ḥâmid el-Ġazzâlî'nin Mişkâtu'l-Envâr adlı eserinde ortaya koyduğu bakışa göre hakiki ve mutlak nûr Allah'tır ve tüm mahlukat O'ndan nûr almak suretiyle var olmaktadır. İbnü'l-Arabî ise temellerini attığı vahdet-i vücûd anlayışı bağlamında mutlak varlık olan Yaradan'ı saf nûr, mutlak yokluğu ise saf karanlık olarak ele almıştır.[784] Tasavvufta nûr, Hakk'ın tecellisi demektir. Bu nûra ulaşan sâlikin fenâ makamına ereceği ve nefsinin yok olacağı kabul edilir.[785]

Şeyḫ Âẕerî, nûr sözcüğünü en çok yaratılmış ilk varlık ve kâinatın cevheri olan Nûr-i Muhammedî kavramıyla bağlantılı olarak zikretmiştir (Nûr-i Muhammedî). Şair, Şiî İmamlarının nurundan da müteaddit beyitlerinde bahsemiştir. İmamların kandilinin nûru körün görmesini sağlayacak güçtedir (bk. Şiî İmamları). Sülûk ehli Hz. Ali'nin nuru sayesinde tasavvuf yolunda ilerlemektedir (bk. Genel olarak Sufi ve Sâlik). Akıl ehlinin can gözünü aydınlatan ise İmam Rıżâ'nı nûrudur (bk. Ali er-Rıżâ).

---

[782] Örnek olarak bk. Bakara 257, Mâide 16, İbrâhîm 1, Ahzâb 43, Hadîd 9, Talâk 11.
[783] Süleyman Uludağ, "Nûr" ***DİA***, XXXIII. Cilt, 2007, s. 244.
[784] İlhan Kutluer, "Nûr – İslâm Düşüncesi" ***DİA***, XXXIII. Cilt, 2007, s. 246.
[785] Seyyid Ca'fer-i Seccâdî, ***Ferheng-i Iṣṭılâḥât ve Ta'bîrât-i 'İrfânî***, s. 772.

Şeyḫ Âẕerî, bir beytinde gözle görülmeyen gayb âlemi anlamındaki lâhûtu tümüyle nurdan müteşekkil bir âlem olarak tasvir etmiştir. Söz konusu nûr gözlerle algılanamayan bir ışıktır:

که تا رسید به سرحد عالم لاهوت　　گرفته بود مرا همچو مرغ در منقار
به چشم بیخودی از نور عالمی دیدم　　ورای فهم بصر وهو یدرک الابصار
نه عالمی که بد از نور پاک دریایی　　نه فوق و تحت مر او را و نه یمین و یسار

(Dîvân, s. 48:156-163)

Lâhût âleminin hududuna varana kadar,
Kuşun gagasında gibi tutmuştu beni
Kendinden geçmişken gözüme nûrdan bir alem gözüktü,
Gözün algısının ötesinde "ama O, gözleri idrak eder",[786]
Âlem değildi, saf nûrdan ibaret bir denizdi,
Onda ne alt ve üst vardı ne sağ ve sol,

Yukarıdaki beyitlerde Âẕerî, "Gözler onu idrak edemez ama O, gözleri idrak eder." O, en gizli şeyleri bilendir, (her şeyden) hakkıyla haberdar olandır." mealindeki En'âm suresi 103. ayetten iktibas yapmıştır. Ayette kasdedilen, gözle görülemediği halde kendisi her şeyi görebilen Allahü Teâlâ'dır. Şeyḫ Âẕerî, bu ayetten iktibas yapmakla lâhût âleminde müşahede ettiği nûrun Hakk'ın tecellisi olduğunu ima etmiştir.

Âẕerî, aşağıdaki beytinde ise dostlarının vefat etmiş olmasından söz ederken pak nûra gitmek tabirini kullanmıştır. Burada nûr sözcüğü Allah indini veya ahireti ifade etmektedir:

مصاحبان همه جان ها به نور پاک کشیدند　　چو اشک ما همه سر در نقاب خاک کشیدند

(Dîvân, s. 117:1258)

Dost canlar cümle pak nûra gittiler,
Göz yaşlarımız gibi hepsi toprak altında girdiler,

1.2.3.54. Nûr-i Muhammedî (نور نبی)

"Allah ilk defa benim nurumu yarattı" mealindeki nebevi hadis ile "Sen olmasaydın kâinatı yaratmazdım" mealindeki kutsi hadisten yola çıkan İslam âlimleri, Allah

[786] Bk. En'âm 103.

tarafından yaratılan ilk varlığın Hz. Muhammed'in manevi cevheri olduğu sonucuna varmışlardır. Buna göre Allahü Teâlâ, tüm kâinatı Hz. Muhammed için ve onun nurundan halketmiştir. Hz. Âdem insanlığın maddi anlamda atasıyken mana düzleminde Âdem'den bile önce var olan Hz. Muhammed beşerin manevi babası sayılmaktadır.[787] Tüm mevcudatın özü olan Hz. Muhammed'in cevherini âlimler ve mutasavvıflar Nûr-i Muhammedî olarak adlandırmışlardır.

Şeyḫ Âẕerî'nin divanındaki ikinci kaside kâinatın Nûr-i Muhammedî'den yaratılmasını ele almaktadır. Kasidenin başlarında şair, Resulullah'ın tüm mevcudatın sebebi olduğu gerçeğini şu beyitlerle dile getirmiştir:

محمدی که غرض گرنه بود او بودی — نه عرش بودی و نه کرسی و نه ارض و سما
نه مه بدی و نه مهر نه ملک و نه ملکوت — نه رنگ لیل و نهار ونه بوی ما و شما
نه عقل و نفس و نه روح و بدن نه لوح و قلم — نه دین بدی و نه دنیا نه آدم و حوا

(Dîvân, s. 29:9-11)

Muhammed ki gaye onun varlığı olmasaydı
Ne arş olurdu ne kürsî; ne yeryüzü olurdu ne gökyüzü
Ne ay olurdu ne güneş ne mülk ne melekût
Ne gece ve gündüzün rengi ne bizim ve sizin kokunuz
Ne akıl ve nefis, ne ruh ve beden, ne levh ve kalem
Ne din olursu ne dünya; ne Âdem olurdu ne Havva

İlk yaratılan varlığın Peygamber'in nuru olmasına dair hadisi rivayet eden sahâbî Câbir b. Abdullâh'tır. Şeyḫ Âẕerî, ikinci kasidenin devamında Resulullah ile Câbir b. Abdullâh arasında geçen konuşmadan şu şekilde bahsetmiştir:

سوال کرد ازو جابر ابن عبدالله — ای ضمیر منیر تو حل مشکلها
خدای عزّ و جل در نخستین چیز — که آفرید چه بود از کرم بفرما
بگفت نور نبی تو بود یا جابر — همه ز جوهر آن نور پاک شد پیدا
هر آن لطیف که در ذهن کاینات آید — بداد در کنف قرب خضرتش مأوا
ازو چو احسن موجود در وجود آمد — به چار قسم بکردش پس از امور مضا

(Dîvân, s. 30:23-25)

Sordu ona Câbir b. Abdullâh,
Ey ışıldayan benliği müşkülleri çözen,

[787] Mehmet Demirci, "Hakîkat-i Muhammediyye" ***DİA***, XV. Cilt, 1997, s. 179-180.

Allah Teâlâ'nın ilk yaratığı şey,
Neydi? Söyle kereminden,
"Senin Nebi'nin nurudur, ey Câbir!" dedi,
Herşey o pak nurdan çıktı ortaya,
Kâinatın zihninde yer edebilecek her letafeti,
Hazret, ḳurb makamındayken onda mukim etti,
Ondan en güzel varlık vücut bulunca,
Dört kısma ayırdı onu ince işlerden sonra,

Sonraki beyitlerde Allahü Teâlâ'nın Nûr-i Muhammedî'nin muhtelif kısımlarından arş, kürsî, levf-i mahfuz, kalem, felekler, güneş, ay ve yıldızlar gibi kâinatın asli unsurlarını vücuda getirmesi anlatılmıştır. En son safhada ise Hz. Muhammed'in cevheri Hz. Âdem'in kiline eklenmiş ve nesilden nesile aktarılarak Resulullah'ın dünyadaki veladetine vesile olan bedenine ulaşmıştır:

کچو امتزاج شد آن نور پاک را با خاک — سرشته شد گل آدم به قدرت از غبرا
بکرد نور مرا در جبین او ترکیب — خدای عزوجل همچو لعل درخارا
چو ماه مهلت آدم به تیرگی در شد — پدید گشت از آن در جبین شیث ضیا
بدین طریق که گفتیم منتقل می شد — زسلک گوهر آبا به رشته ی ابنا
که تا رسید به صلب سلیم عبدالله — وزان نگینه به بطن امینه شد مجرا
خدای کرد به لطف خود از مشیمه ام اخراج — شد از فروغ رخم چشم عالمی بینا
مرا به لطف خود از جمله انبیا بگزید — رسید کوکبه ی احمدی به اوج علا

(Dîvân, s. 31:75-81)

O temiz Nûr karışınca toprak ile,
Âdem'in kili yoğruldu topraktan kudret ile,
Benim nûrumu onun suretine ekledi,
Kayanın içindeki lâl taşı gibi, Allah azze ve celle,
Âdem'in mühlet ayı karanlığa gömülünce,
Ondan Şit suretinde bir başka ışık çıktı,
Bu dediğim yollla aktarıldı,
Babaların cevherinden oğulların kuşağına,
Nihayet ulaştı Abdullah'ın kusursuz sulbüne,
Ve o değerli cevherden geçti Âmine'nin batnına,
(Allah) beni lütfuyla bütün enbiya içinden seçti,

Ahmed'in yıldızı böylece vardı en yüksek zirveye,

Şeyḫ Âẕerî, bütün kâinata yayılmış bir töz olan Nûr-i Muhammedî'yi bir başka kasidesinde müşahhas bir varlık olarak tasvir etmiştir. Şair, söz konusu kasidede anlattığı ulvi âleme yolculuğu sırasında maddi alemin tüm seviyelerini geçmesinin ardından kelimelerle tarif edilmesi zor bir varlıkla karşı karşıya gelir:

ز نور پاک در آن بقعه صورتی دیدم ولی چو روح منزه ز صورت و پیکر
نداشت گوش که بی گوش می شنید سخن زبان نداشت ولی بی زبان سخن گستر
به گاه گفت زبان و گه شنو همه گوش به بوی جمله مشام و به دید جمله بصر

(Dîvân, s. 45:57-59)

O mekân içerisinde pak nurdan bir suret gördüm,
Ama ruh gibi arıydı suretten ve bedenden,
Kulağı yoktu ama kulaksız söz duyuyordu,
Dili yoktu ama dilsiz söz söylüyordu,
Konuşunca külli dildi ve dinleyince külli kulak,
Kokuda külli burundu ve görmede külli göz,

Yukarıdaki beyitlerde bahsedilen olağanüstü varlık bir müddet şaire rehberlik ettikten sonra şair onun kim olduğunu sorar. Varlığın verdiği cevap onun tüm kâinatın cevheri ve saiki Nûr-i Muhammedî olduğuna dair imalar barındırmaktadır:

پس از دعای فراوان که کردمش گفتم که چیست نام شریفت بگوی ای سرور
جواب داد که نامم خلیفت الله است منم کتاب همه کاینات را مصدر
سوال کردم و گفتم خلیفه آدم بود بدین شمایل و اخلاق آدمی تو مگر
جواب داد که آدم خلیفه ی ارض است مراست بر همه عالم خلافت اکبر
مرا به عرف شریعت فرشته می گویند حکیم علت اشیا شمارد و جوهر
به اصطلاح یکی آدم کبیرم خواند به اعتبار دگر خوانده اند پیغمبر
رسول و عقل کل و نور و روح و عرش عظیم نبی و جنت و ارواح و روضه المظهر
همای عالم و بیت العتیق و بیت الله کتاب اعظم ولوح قضا و کلک قدر
منم که مسجد اقصاء و بیت معمورم منم که گه قلمم خوانده اند و گه دفتر
امین و دره بیضا و لیله الجمعه من این کسم که تو را گفتم ای خجسته سیر

(Dîvân, s. 45-46:74-83)

Ona pek çok dua ettikten sonra dedim:
Şerefli ismin nedir, söyle ey ulu varlık,

Cevap verdi ve dedi: Adım Halîfetullah'tır,
Tüm kâinat kitabının ana teması benim,
Halîfe Âdem'di, dedim ve sordum ona:
Bu durumda sen Âdem misin yoksa?
Cevap verdi ve dedi: Âdem, dünyadaki halifedir,
Bütün alem üzerinde büyük halifelik ise bana aittir,
Bana din tabiriyle melek derler,
Varlığın sebebinin hâkimi ve cevheri sayarlar,
Bir başka tabirle Âdem-i Kebîr diye anarlar,
Bir başka açıdan ise Peygamber diye bilirler,
Resul, Akl-ı Kül, Nûr, Rûh ve Arş-i Azîm,
Nebî, Cennet, ruhlar, suretler diyarı,
Âlemin hümâsı, Beytü'l-atîḳ, Beytullah,
Yüce kitap, kazayı kaydeden levh, kaderi yazan kalem,
Mescidü'l-aksâ ve Beytü'l-mâ'mûr benim,
Bazen defter bazen kalem dedikleri benim,
Emîn, Dürre-yi Beyżâ ve cuma gecesi,
İşte ben sana anlattığım bu kişiyim, ey yüce soylu!

Kasidenin sonraki beyitlerinde ise olağanüstü varlık kendisinin Nûr-i Muhammedî olduğunu daha açık bir şekilde ifade eder:

به خنده گفت منم نور پاک سید تو — منم خلاصه ی این نه سراچه ی دوار
برون عرش و درون جمله جایگاه من است — تو نور سید خود را به غیر من مشمار
دلم ز روح نبی راحتی تمام بیافت — شدم ز معرفت میر شرع برخوردار

(Dîvân, s. 46:108-110)

Gülerek dedi: Senin efendinin pak nuru benim
Bu dokuz dönen kubbenin özü benim
Arşın dışı ve her şeyin içi benim mekânım,
Sen (peygamber) efendinin nurunu benden başkası sayma.
Kalbim Nebî'nin ruhunun konuşmasıyla tam bir huzur buldu,
Şeriat emirinin marifetinden nasiplendim

1.2.3.55. Rind (رند)

Rind; dış görünüşte sarhoş, ciddiyetsiz, derbeder ve aylak ama iç dünyasında maneviyatı gelişmiş kişi demektir.[788] Rindler, başlarına gelen hadiseleri mühimsemez ve dünyaya asla değer vermezler. Şairin rindiliği övmesi ve rind gibi yaşama isteğini dile getirmesi Fars şiirinin mükerrer temalarından birisidir.[789] Fars edebiyatının büyük ustası Ḥâfıẓ-ı Şîrâzî, rind yaşam biçiminin en büyük mümessili olarak görülmüştür.[790]

Şeyḫ Âẕerî'ye göre rindler için yalnız bu dünyanın değil, ahiretin de bir ehemmiyeti yoktur:

آذری دنیی و عقبی بر رندان چه زند حاصل هر دو به یک داو برانداختن است

(Dîvân, s. 84:358)

Âẕerî, dünya ve ahiretin rindler için ne anlamı var?

Her ikisinin de getirisi bir zar atmaktan ibarettir,

Rindlerin hayattan tek beklentisi maşuğun kendilerine de alaka göstermesidir:

تا ازو در باده اندک شورشی دریافتند غیر این در مجلس رندان تمنایی نرفت

(Dîvân, s. 96:595)

Ne zaman ki az bir şarap içmesiyle onda bir coşma gördüler

Rindler meclisinde bundan başka bir şey dilemediler

Maşuğun ona bade diye zehir vermesi bile rind için en büyük mutluluktur:

خوشوقت آن رندی که او گر زهر باشد در قدح از دست یار خویشتن چون آب حیوان میکشد

(Dîvân, s. 111:1093)

Kadehinde zehir dahi olsa

Sevgilisinin elinden âb-ı hayâtmış gibi içen rinde ne mutlu,

Şaire göre rindlerin safına katılmanın şartı ise görünüşteki zühtten vazgeçmektir:

تا سلسله ی زهد ز هم برندرانی در میکده سَر حلقه رندان نتوان رفت

(Dîvân, s. 92:509)

Züht zinciri parçalayıp atmadıkça

---

[788] Ahmet Talât Onay, ***Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar***, s. 401.
[789] Annemarie Schimmel, ***A Two-Colored Brocade ...*** , s. 12.
[790] Ethem Cebecioğlu, ***Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü***, s. 401.

Meyhanede rindler halkasına katılamazsın

Şiirde rindlerin en önemli hususiyetlerinden birisi meyhaneye gitmeleri ve bezm meclislerinde bulunmalarıdır. Şeyḫ Âẕerî'de tasavvufî manalı gazellerinde rindleri bu yönleriyle ele almıştır. Bir beytinde zahide seslenerek gerçek manevi zevki kadeh duasında değil, kadehteki badede araması gerektiğini söylemiştir (bk. Kadeh Duası). Şairin rindlerin bade içmesi hakkındaki diğer beyitleri ise şöyledir:

درون میکده هر رند مشربی دارد یکی پیاله یکی خم یکی سبو دارد

(Dîvân, s. 100:805)

Meyhanede her rindin bir davranış biçimi vardır

Kiminin kadehi, kiminin testisi, kiminin fıçısı vardır

مرا به رندی و می خوارگی مکن انکار که پیر میکده ی عشقم این چنین فرمود

(Dîvân, s. 125:1469)

Rindlikten ve mey içmekten men etme beni,

Çünkü aşk meyhanesinin piri bana böyle buyurdu,

هر کس کشید ساغر ازین شیشه و برفت می تلخ شد چو نوبت رندی به ما رسید

(Dîvân, s. 133:1682)

Herkes bu şişeden şarap içti ve çekip gitti

Rindlik sırası bize geldiğinde şarap acımıştı

آتش فتاد و محلس رندان همه بسوخت ساقی بیار باده که دارم دلی کباب

(Dîvân, s. 77:192)

Ateş düştü ve rindler meclisi bütünüyle yandı

Sâkî, şarap getir çünkü yüreğim oldu kebap

Âẕerî'ye göre rindin tabiatı sonradan ortaya çıkmış bir şey değildir ve elest gününde takdir edilmiştir (bk. Kaza ve Kader). Rindliğin fitratten gelen, ezeli bir vasıf ve kaderin bir sonucu olduğu fikrini şairi şu beyitlerinde işlemiştir:

از ازل مذهب ما رندی و قلاشی بود بر نگردد به سخن هیچ کس از مذهب خویش

(Dîvân, s. 140:1867)

Bizim mezhebimiz ezelden beri rindlik ve derbederlikti,
Bir sözle kimse mezhebinden dönmez,

این عاشقی و رندی ما روز ازل بود این روز همین بوده و آن روز همانیم

(Dîvân, s. 157:2318)

Bizim bu âşıklık ve rindliğimiz ezel gününden kalmadır,
O gün nasılsak bugün de öyleyiz,

1.2.3.56. Sa‘y (سعی)

Sa‘y, sâlikin nefsini terbiye etmek ve hicap perdelerini kaldırmak için riyazet ve mücahede edip gayret göstermesi anlamında bir tasavvuf tabiridir. Şeyḫ Âẕerî, sülûkta mesafe katetmenin sa‘y ile mi yoksa tevfik yani Allah'ın lütfu sayesinde mi gerçekleştiği meselesi üzerinde durmuştur. Şair, esasen Hz. Ali ile alakalı olan bir beytinde her iki görüşü ilgili Kur'an ayetleriyle birlikte zikretmiş ve sa‘yın ancak ikinci derecede mühim olduğunu ima etmiştir:

عزت او ای عزیز من به سعی و جهد نیست رو به قرآن از خدا بشنو تعز من تشا
جهد کن اول که اهل سعی دریابی که چیست ای که گویی لیس للإنسان إلا ما سعا

(Dîvân, s. 33:76-77)

Ey azizim! onun izzeti saʿy ve mücahededen değildir,
Git Kur'an'a, Allah'tan dinle "dilediğini aziz edersin"i,[791]
Önce cihad et de anlayasın saʿy ehli nedir,
Ey "insan için ancak çalıştığı vardır"[792] *diyen,*

Şairin aşağıdaki beyitleri de sadece sa‘y ile tasavvufta en yüksek menzillere ulaşılamayacağı görüşünü aksettirmektedir. Beyitlere bakılırsa sa‘y yanında Allah'ın lütfu da şarttır:

فضل خدا به سعی طلب نیست آذری این فضل از خزانه ی یوتیه من یشاست

(Dîvân, s. 85:403)

Ey Âẕerî! Allah'ın fazileti istekle ve sa‘y ile olmaz,
Bu fazilet "onu dilediğine verir" hazinesindendir.

[791] Bk. Âl-i İmrân 26.
[792] Bk. Necm 39.

متاع وصل به بازار سعی نتوان یافت که این معامله در حلقه ی بدایت توست

(Dîvân, s. 86:426)

Vuslat metası sa‘y pazarında bulunmaz,

Çünkü bu alışveriş ezel dairendedir,

سعی آسان بود آن را که هدایت دارد سعی شرط است ولی کار عنایت دارد

(Dîvân, s. 99:759)

Sa‘y kolaydır hidayet sahibi olan için,

Sa‘y şarttır ama işin içinde inayet de vardır,

Yine de Şeyḫ Âẕerî, sa‘y etmeyi asla faydasız bir faaliyet olarak görmemektedir. Sa‘y sözcüğünü hem tasavvufî mücahede hem de hac ibadetinin vaciplerinden biri anlamında tevriyeli olarak kullandığı bir beytinde şair, sa‘y etmenin kişiyi dünya sevgisinden kurtarabileceğini ifade etmiştir:

آذری سعی کن و کعبه ی دل را دریاب تا بیابی ز تکاپوی همه عمر نجات

(Dîvân, s. 78:213)

Ey Âẕerî! Sa‘y et ve gönül Kâbe’sini elde et,

Böylece ömür koşuşturmaktan kurtulursun,

1.2.3.57. Sema (سماع)

Sufilerin musiki eşliğinde dönmek suretiyle gerçekleştirdikleri ayine sema denir. Şeyḫ Âẕerî de kimi beyitlerinde sufilerin sema etmesi hakkındaki düşüncelerini ifade etmiştir. Şaire göre sema yapan sufi manevi coşku içinde olmalıdır ve bu coşkuya sahip olmayan sufinin sema dairesine girmesi bile hatadır (Genel olarak Sufi ve Sâlik). Âẕerî, sema ayininde musiki icra eden mutriplere de ehemmiyet vermiş ve mutripsiz semanın “halk için gürültüden ibaret” olacağını belirtmiştir (bk. Mutrip). Şair, aşağıdaki beytinde de semada musikinin ve vecd halinin önemine temas etmiştir:

ما از ترانه مست و خرابیم در سماع مطرب بگوی که قصه ی دنیا ترانه ای است

(Dîvân, s. 85:384)

Biz semada şarkıdan sarhoş ve bitik haldeyiz
Mutrip, "dünyanın hikayesi de bir şarkıdır" desene

1.2.3.58. Sıdk (صدق)

Sıdk, düşünce, söz ve davranışlarda dürüstlüğü tercih etmek ve yalandan uzak durmaktır. Bu vasfa sahip olana sıddîk denir. Bazı mutasavvıflara göre nefsiyle savaşırken ölen kişiler şehadetten bile daha yüksek bir makam olan sıddîk makamına ulaşmış olur.[793] Şeyḫ Âẕerî'nin bir beytinde şehadetten üstün olduğunu söylediği sıdk da bu tür bir makam olarak değerlendirilebilir:

گوهر صدق ز صد گنج شهادت بیش است نرسد هیچ شهیدی به مقام صدیق

(Dîvân, s. 142:1933)
Sıdk cevheri yüz şehadet hazinesinden çoktur,
Hiçbir şehit sıddîk makamına erişemez,

1.2.3.59. Sidretü'l-Müntehâ (سدره منتها)

Sidretü'l-Müntehâ, havadis alemiyle Allah'ın makamını ayıran ağaçtır. Buranın ötesine hiçbir mahlukun geçmesi mümkün değildir. Miraç gecesinde Cebrail Sidretü'l-Müntehâ'ya kadar Hz. Muhammed'e eşlik etmiş ama daha ileri gitme izni olmadığı için sadece Peygamber, Sidretü'l-Müntehâ'nın ardındaki makama geçerek Allah'tan aracısız vahiy almıştır.

Sidre'nin gerçek anlamıyla geçtiği bir kasidesinde Şeyḫ Âẕerî, Cebrail'in bile giremediği Sidre'nin ötesindeki mekâna Hz. Ali'nin dualarının ulaştığını söylemiştir (bk. Cebrail). Bunun dışında Şeyḫ Âẕerî, Sidre'yi ulaşılması çok güç mertebeleri ifade etmek için ya da umumi olarak mana ve gayb âlemi anlamında kullanmıştır. Mesela şairin aşağıdaki beyitlerinde Sidre; şöhret, dert ve keder ile birlikte şiir kabiliyetinin çok üst bir seviyeye çıkmasını anlatmak için zikredilmiştir:

با این همه حسود سرافراز آذری از سدره صیت شعر تو بس منتها گذشت

(Dîvân, s. 91:505)
Bütün bu hasede rağmen başını dik tut, ey Âẕerî!

[793] Fahrettin Atar, "Şehid" ***DİA***, XXXVIII. Cilt, 2010, s. 430.

Şiirinin şöhreti sidreden sonra pek çok münteha aştı,

رسید از ستمت آه آذری جایی که گر بدو برسد سدره منتها باشد

(Dîvân, s. 108:1017)

Kahrından Âẕerî'nin "âh"ı öyle bir yere vardı ki,

Ona ulaşsa ulaşsa Sidre-yi Müntehâ ulaşabilir,

کمال پیشه ی شعر تو آذری برسد به سدره گر برسانی به منتها پیشه

(Dîvân, s. 167:2585)

Ey Âẕerî! Sanatını müntehaya kadar ilerletirsen,

Şiir sanatının mükemmelliği Sidre'ye ulaşabilir,

Şair, Sidre'yi dünyanın zıddı, mana âlemi ve ulvi alem anlamlarında da zikretmiştir. Örneğin bir gazelinde dünyayı kafese ve hırs ve haset kümesine benzetmiş ve ondan kurtulmak için Sidre'ye doğru gitmeyi öğütlemiştir:

نمی رهد ز قفس مرغ تا کند پرواز به سوی سدره از این دامگاه حرص و حسد

(Dîvân, s. 96:686)

Kuş kafesten kurtulamaz uçmadan

Bu hırs ve haset kümesinden Sidre tarafına

Yine şairin dünyaya sırtını dönmeyi öğütlediği bir beyitte ise maddi alem eski bir değirmene, mana âlemi ise Sidre ağacının odunundan yapılmış yeni değirmene benzetilmiştir:

دلا عمارت این کهنه آسیا نکنی از شاخ سدره گرت چرخ نیو ناو دهد

(Dîvân, s. 188:69)

Ey yürek! Bu köhne değirmeni tamire yeltenme,

Eğer Şah sana Sidre odunundan yeni bir değirmen verirse,

1.2.3.60. Suflî Âlem ve Ulvî Âlem (عالم علوی، عالم سفلی)

Şeyḫ Âẕerî'nin iki beytinde bu kavramlar bir arada geçmektedir. Şairin "suflî alem"le aşağı bir mertebede olan maddi dünyayı, "ulvî alem"le ise mana âlemini

veya ahireti ifade ettiği anlaşılmaktadır. Her iki beyitte şair, insanoğluna hakir olan suflî âlemi terk ederek ulvî aleme yönelmesini öğütlemiştir:

کبار عالم علوی در انتظار تو اند سرای سفلی را با سگان گذار و بیا

(Dîvân, s. 35:32)

Ulvî alemin ekabiri seni bekliyor,

Suflî (dünya) sarayını köpeklere bırak da gel,

به صدر جلوه گاه عالم علوی زنی خیمه سمند همت از دهلیز سفلی گر برون تازی

(Dîvân, s. 171:2674)

Ulvî alemin tecelli zirvesine kurarsın çadırını,

Himmet atını suflî (dünya) dehlizinden dışarı sürersen,

1.2.3.61. Süveydâ (سویدا)

İlahi aşkın zuhur ettiği yer olduğuna inanılan kalbin ortasındaki siyah noktaya süveydâ denir.[794] Şeyḫ Âẕerî, süveydânın sadece maşuğun aşkıyla coştuğunu söylemiştir:

سویدای دل از جان تو در جوش آمد و بگریست که این خون سیاه اندر دل این لاله چون جوشد

(Dîvân, s. 112:1113)

Kalbin süveydâsı senin canınla coştu ve ağladı,

Bu lalenin kalbindeki bu siyah pıhtı (başka) nasıl coşar?

1.2.3.62. Şevk (شوق)

Tasavvufta şevk, Allah'a kavuşmak için cennet arzusunu da aşacak derecede büyük bir özlem duymak demektir. Mutasavvıflar gerçek şevkin sadece en üst mertebedeki ariflerin sahip olabileceği bir vasıf olduğunda hemfikir olmuşlardır. Zira, avamın şevki dünyaya, havassın şevki ahirete yönelik olduğu halde sadece havasın en mümtazlarının şevki Allah'a yöneliktir. Öte yandan, ilahi hakikatler sonsuz olduğu için şevk duygusunun da bir sonu yoktur ve sâlikin önüne daima yeni hicaplar

[794] İskender Pala, ***Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü,*** s. 416.

çıkacağı için şevki de sürüp gider.[795] Şevk yerine iştiyak sözcüğü de kullanılır. Şeyḫ Âẕerî de münacat nitelikli ilk kasidesinde şevkin sonunun olmadığını şu beytiyle ifade etmiştir:

تا یافت صبا از نفحات تو نسیمی　　در بادیه ی شوق تو نشناخت سر از پا

(Dîvân, s. 27:31)

Saba yeli senin hoş kokundan bir esinti alınca,

Senin şevkinin çölünde galeyana

Şeyḫ Âẕerî, şevkin şiddetinden ve ilahi aşk ehli üzerindeki etkisinden de bahsetmiştir. Şairin beyitlerine bakılırsa şevk ateş gibidir; aşığın kalbini kebap yapmakta ve aşığı mum gibi eritmektedir:

دلم در آتشِ شوقش چو سوختن گیرد　　به آب دیده ي پر شور میکنم نمکش

(Dîvân, s. 138:1810)

Kalbim onun şevk ateşinden yanmaya başlayınca,

Tuzlu göz yaşımla onu tuzluyorum,

شبی حدیث تو با شمع در میان آمد　　از اشتیاق تو خود را بسوخت در مجمع

(Dîvân, s. 141:1892)

Bir gece mumla (aşık arasında) sohbet açıldı senden,

Senin iştiyakından (âşık) kendini tümüyle yaktı,

Diğer taraftan Âẕerî şevkin gerekli bir şey olduğunu da vurgulamıştır. Şaire göre yüksek bir makamda bulunan maşuğa ulaşmanın tek yolu şevk merdivenidir:

معشوق را جناب بلند است آذری　　از شوق سوی حضرت او نردبان کنید

(Dîvân, s. 133:1705)

Mağuğun makamı yüksektir, ey Âẕerî!

Şevkten onun huzuruna doğru bir merdiven yapınız,

1.2.3.63. Şeyh, Pir (شیخ، پیر)

Şeyh ve pir bir tarikatın kurucusu ya da reisine verilen ünvanlardır. Şeyḫ Âẕerî, Peygamber'in ve imamların haiz oldukları yüksek manevi mertebeyi ifade etmek için

[795] Mustafa Çağrıcı, "Şevk" ***DİA***, XXXIX. Cilt, 2010, s. 20-21.

onları hankah şeyhine teşbih etmiştir. Mesela, divanında birkaç yerde Hz. Muhammed'i kâinat hankahının şeyhi diye adlandırmıştır (bk. Hz. Muhammed). Şaire göre Şiî imamları da topluca kâinat hankahının şeyhi sayılabilir (bk. Genel Olarak Şiî İmamları). Âẕerî, sekizinci İmam Ali er-Rıżâ'yı övdüğü bir kasidesinde ise onun en hakir uşağının dahi Horasan hankahının şeyhi mertebesinde olduğunu söylemiştir (bk. Ali er-Rıżâ).

Şeyḫ Âẕerî, dünya kafesinden kurtulup manevi menzillere vasıl olmak için bir mürşidin yardımının gerektiğine inanmaktadır. Bu hususta ki görüşünü şair şu beyitlerinde dile getirmiştir:

این جهان بحر است و گرداب فنا تدبیر ماست آنک از گرداب بیرون برد مارا پیر ماست

(Dîvân, s. 82:327)

Bu dünya bir denizdir ve fena girdabınadır çare ararıyışımız,
Bizi girdaptan çıkarabilecek olan ise pirimizdir,

گر طالب یاری سوی او راهبری جوی بی خضر به سر چشمه ی حیوان نتوان رفت

(Dîvân, s. 92:588)

Eğer sevgili arıyorsan onun yolunu gösterecek bir rehber bul,
Âb-ı hayât çeşmesine Hızır'sız gidilmez,

Şeyḫ Âẕerî, bazı tasavvufî gazellerinde ise pir tabirini bezm alemiyle ilgili unsurlarla yanyana zikretmiştir. Bir beytinde, aşk meyhanesinin pirinin şarap içmeyi ve rindliği buyurduğunu söylemiştir (bk. Rind). Bir başka gazelinde ise sürahiyi pir olarak adlandırmıştır:

ساقیا ما می پرستیم و صراحی پیر ماست باده گیراگیر ده کین دور گیراگیر ماست

(Dîvân, s. 83:332)

Ey sâkî! Biz badeye taparız ve sürahi de pirimizdir,
Son dem şarabını ver, çünkü bu son demimizdir

Âẕerî, pirin içtiği badenin Tanrı bezminde saffet kadehinde dağıtıldığını söylediği bir beytinde ise bezm alemiyle ilgili ifadelerini tasavvufî anlamda kullandığını belirtmiştir (bk. Genel Olarak Bezm).

1.2.3.64. Taklit ve Tahkik (تحقیق، تقلید)

Fıkıh ilmi bağlamında taklit, içtihadın kavramının karşıtıdır ve kendi başına içtihat yapmaya yetecek bilgisi olmayan kişinin bir âlimin içtihadına göre amel etmesi demektir.[796] Tasavvufî bağlamda ise taklit, hakikat ehli sufilerin düşüncelerinin anlayıp benimsemeden sözlerini tekrar etmek ve onlar gibi görünmeye çalışmak demektir.[797] Tasavvufta taklidin karşıtı olan tahkik ise hakikate ulaşmak için bütün gücüyle gayret göstermektir.[798] Mevlânâ, körü körüne taklidi reddetmiş ve taklidin ancak tahkike giden yolda bir vasıta olarak faydalı olabileceğini ifade etmiştir.[799] Şeyḫ Âẕerî de taklidin ötesine geçip tahkike yönelmeyi öğütlemiş, siyer kitapları okumakla sülûku tamamlamanın mümkün olmadığını belirtmiştir:

حدیث از سر تحقیق گو نه از تقلید طریق سیر به پایان نمی رسد به سِیَر

(Dîvân, s. 49:7)

Tahkik sırrından haber ver, taklitten değil,
Tarikat yolunun sonuna ulaşılmaz siyerle,

1.2.3.65. Tefekkür (تفکر)

Tasavvufî bir tabir olarak tefekkür, Allah'ın yarattıklarını gözlemlemek suretiyle Allah'ı düşünmek demektir.[800] Şeyḫ Âẕerî, kâinatı bir binaya benzettiği aşağıdaki beytinde insanları tefekküre davet etmiştir:

در این عمارت عالی دمی تفکر کن که نقش هاست درین صفحه ی رفیع جناب

(Dîvân, s. 77:185)

Bu büyük bina içerisinde bir an tefekkür et
Çünkü bu yüksek kubbenin sathı üzerinde resimler vardır

[796] Eyüp Said Kaya, "Taklid" ***DİA***, XXXIX. Cilt, 2010, s. 461-462.
[797] Ethem Cebecioğlu, ***Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü***, s. 472.
[798] Ethem Cebecioğlu, ***Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü***, s. 471.
[799] William C. Chittick, "Rūmī's Path of Realization", ***Transcendent Philosophy***, Sayı 8, 2007, s. 2, 11.
[800] Seyyid Ca'fer-i Seccâdî, ***Ferheng-i Iṣṭılâḥât ve Ta'bîrât-i 'İrfânî***, s. 250.

1.2.3.66. Tekke, Hankah, Zaviye (خانقاه، صومعه، کنج)

Dervişlerin ve tasavvuf ehlinin toplanıp zikir ve sohbetle meşgul olduğu veya bir mürşit tarafından tasavvufî irşat faaliyetlerinin yapıldığı mekanlara İslam coğrafyasında tekke, zaviye, hankah ve dergâh gibi çeşitli isimler verilmiştir. Şeyḫ Âẕerî, şiirlerinde kâinatı bir hankaha benzettiğini söylemiştir:

به اعتبار دگر کاینات خانقه ی است که شیخ خانقه آمد کمال سید ما
نبی است مرشد این خانقاه وهادی حق نبی است شیخ ودگر انبیا همه خلقا
زابتدای جهان تا به انقراض جهان درو چو خلوتیانند جمله شاه وگدا

(Dîvân, s. 35-36:53-56)

Diğer bir açıdan kâinat bir hankahtır,
Hankahın şeyhi Peygamber Efendimiz olmuştur,
Bu hankahın mürşidi ve hakka yönlendiren Nebi'dir,
Nebi'dir şeyh ve sair enbiya cümle onun halifeleri,
Dünyanın başlangıcından sonuna kadar,
Onda tüm şahlar ve dilenciler halvete girmiş dervişlerdir,

Şeyḫ Âẕerî, kâinatı hankaha benzettiği diğer beyitlerinde de Hz. Muhammed'in hankahın şeyhi olduğunun üzerinde durmuştur (bk. Hz. Muhammed). Bir beytinde ise bütün imamların kâinat hankahında şeyh olduğunu söylemiştir (bk. Genel Olarak Şiî İmamları).

Tekke, dünyadan el etek çekmeyi temsil etmesi bakımından dışarıdan bir fakirlik mekânı gibi görünse de aslında orayı mesken tutan dervişler manevi bir zenginlik içerisindedirler. Bu yüzden gerçek tasavvuf ehli için padişahların servetinin bile hiçbir cazibesi yoktur. Şair, bu durumu şu beytiyle ifade etmiştir:

ما به یک رنگی برآوردیم رنگ ای دل یکیست کنج درویشی و گنج پادشاهی پیش ما

(Dîvân, s. 76:147)

Biz tek renkle renklenmişiz ey gönül!
Derviş zaviyesiyle padişah hazinesi birdir bizim nazarımızda,

Şeyḫ Âẕerî, bazı şiirlerinde tekke ile meyhane mefhumlarını bir araya getirmiştir. Mesela hankahtan ve sufinin sohbetinden sıkıldığını, bu yüzden meyhaneye gidip dertli sarhoşla arkadaş olmak istediğini dile getirmiştir (bk. Genel olarak Sufi ve

Sâlik). Bir başka beytinde ise Âẕerî, tekkededen meyhaneye gidenlerin mertebelerinin yükseldiğini söylemiştir:

از در صومعه آنها که به میخانه شدند رخت از منزل ویران به عمارت بردند

(Dîvân, s. 117:1244)

Tekkeden çıkıp meyhaneye girenler,

Harap evden sağlam eve taşınmışlardır,

Şaire göre meyhaneden çıkıp tekkeye gitmek ise utanç verici bir durumdur:

از میکده تا آذری رفتی به کنج صومعه از نام و ننگ خود چرا بدنام کردی ننگ را

(Dîvân, s. 74:96)

Ey Âẕerî! Meyhaneden çıkıp tekke köşesine gittin gideli

Kendi rüsvalığın ile ne diye utandırırsın utancı?

1.2.3.67. Temkin (تمکین)

Temkin, vuslata ulaşan sâlikin halindeki değişimlerin son bulmasıdır. Bunun tersi ise telvîndir ve henüz hakikat yolunda olan sâlikin halinin ve sıfatlarının devamlı değişmesi anlamına gelir. Bir rivayete göre Cüneyd-i Bağdâdî'ye coşkusunun azalması ve durgunlaşması sorulduğunda "Dağları görürsün, onları hareketsiz sanırsın. Halbuki onlar bulutların geçişi gibi hareket ederler." mealideki Neml suresi 88. Ayeti okumuştur ve bu cevap onun temkin makamına ulaşması olarak yorumlanmıştır.[801] Şeyḫ Âẕerî'nin aşağıdaki beytinde de Bağdâdî'yle ilgili rivayete bir telmih niteliğindedir:

این آذری اندر عشق چون کوه شد از تمکین افتی چو به سربازی از جان خسی باشی

(Dîvân, s. 173:2714)

Bu Âẕerî aşk içerisinde temkinden dağ gibi oldu,

Askerliğe girdin mi canından vazgeçersin,

[801] Semih Ceyhan, "Telvîn" ***DİA***, XL. Cilt, 2011, s. 409-410.

1.2.3.68. Ṭâmât (طامات)

Ṭâmâtın kelime anlamı yersiz ve boş sözdür. Tasavvufî bir tabir olarak ṭâmât, vecd hâli dışında söylenen şeriata ve dine aykırı ibare demektir.[802] Ṭâmât, şathiyeye benzer ama şuur yerindeyken söylenmesi bakımından şathiyeden ayrılır. Bazı sufi görünümlü kişilerin şöhret kazanmak adına söyledikleri saçma sözler ṭâmât olarak değerlendirilmiştir.[803]

Şeyḫ Âẕerî, bir beytinde ṭâmât ve tövbeyi sahte sufilerin iki yüzlülüğünün sembolü olarak ele almış ve aşk şarabını içerek ṭâmât ve tövbeden uzaklaşmak istediğini ifade etmiştir:

ما را به می از توبه و طامات بر آرید زنجیر کشان گرد خرابات برآرید

(Dîvân, s. 132:1650)

Bizi mey ile zikir ve tövbeden alıkoyun,
Zincirle çekerek meyhaneye yakınlarına getirin,

1.2.3.69. Vehim (وهم)

Vehim, tahmin, hayal ve iki ihtimalden daha uzak olana binaen elde edilen kanaat manasında bir kelimedir. İlk devir sûfîlerden İbrahim el-Havvâs'a göre vehim; akıl ile idrak arasında bir yerdedir. Vehim ne akıl ne idrak sayılabilir ama ikisinin birbirine etki etmesinden doğar.[804] Şeyḫ Âẕerî, bir beytinde kendisini vehimden kurtarması için mürşidine ya da Allahü Teâlâ'ya şöyle seslenmiştir:

کشتی امید در دریای وهم افکنده ایم دست ما گیر از کرم آن دم که ما مانیم ما

(Dîvân, s. 72:30)

Ümit gemisini vehim deryasına salmışız,
Biz bize kaldığımız o anda kereminle elimizden tut,

[802] Bk. Ethem Cebecioğlu, ***Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü***, s. 453.
[803] Ali Ekber Dihḫudâ, "Ṭâmmât" ***Luġatnâme-yi Dihḫudâ***, Cild-i Dehum, 1377, s. 15274.
[804] Ebû Nasr Serrâc Ṭûsî, ***el-Lüma': İslam Tasavvufu***, hzl. Kâmil Yılmaz, Erkam Yayınları, İstanbul, 2016, s. 261.

1.2.3.70. Vuslat (وصل، وصال، وصلت)

Klasik edebiyatta vuslatın zâhirî anlamı aşığın maşuğa kavuşmasıdır. Şiirde aşığın birinci derecede göze çarpan amacı vuslattır.[805] Âşık, vuslat için gayret gösterir ve acılara katlanır ama hiçbir zaman maşuğa visal edemediği gibi yaptıkları karşılığında daima acı ve bela bulur. Tasavvufta ise vuslat, sâlikin Hakk'a kavuşması ve onunla bir arada olmasıdır. Sufilere göre tam olarak bir vuslat mümkün değildir çünkü her vuslat yeni bir hicrandır ve her hicabın ardında başka bir perde vardır. Sâlik, vuslata ulaştığını sandığı her defada aslında bulunduğu makamın vuslat olmadığını ve Allahü Teâlâ'nın o makamdan da münezzeh olduğunu anlar ve bu anlama neticesinde marifet sahibi olur.[806] Bu bakımdan tasavvufta vuslat aslında hicran veya firaktan ayrı bir şey değildir.

Şeyḫ Âẕerî, vuslatın ulaşılması neredeyse imkânsız bir mertebe olduğu hususunda diğer mutasavvıfların görüşünü paylaşmaktadır. Şaire göre, vuslat peşinde olanlar sayıca çok olsa da gerçekten hedefe ulaşan yok denecek kadar azdır:

طالبان وصل بسیارند تا وصلت که یافت وصل کار دولت آمد تا که این دولت که یافت

(Dîvân, s. 91:568)

Vuslatın talipleri pek çoktur ancak kim elde etmiştir?

Vuslat bir ikbal işidir, ancak ikbale kim erişmiştir?

Vuslat yolunda elde edilebilen tek şey aslında vuslat ümidiyle avunmaktır:

آنکه دارند اهل رحمت رحمت وصلش امید هیچ رحمت بر دل امیدوار خود نکرد

(Dîvân, s. 102:859)

Rahmet ehlinin mazhar olduğu rahmet ona visal etmenin ümidinden ibarettir,

Kendinden ümidi olan hiçbir gönüle O rahmet etmedi,

Şair, kendisinin de vuslata nail olamadığını ve bu yolda ümitten başka bir şeyinin olmadığını şu beyitlerinde ifade etmiştir:

به آب وصل تو می آورم سبوی امید از سنگ حادثه ترسم که نیمه ره شکند

(Dîvân, s. 120:1344)

Umut testisinde senin vuslat suyunu taşıyorum

Yolun yarısında kırar diye hadise taşından korkarım

[805] İskender Pala, ***Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü,*** s. 476.
[806] Semih Ceyhan, "Vüsûl" ***DİA***, XLIII. Cilt, 2013, s. 143-144.

کجا رسد به من نارسیده میوه ی وصل که این درخت بلند است و دست من کوتاه

(Dîvân, s. 164:2496)

Vuslat meyvesi olgunlaşmadan bana nasip olur mu?

Zira bu ağaç yüksektir, benim elim ise kısa,

Diğer taraftan şairin aşağıdaki beyitlerinden vuslata ulaştığı ve bunun için Allah'a şükrettiği anlamı çıkmaktadır:

منّت ایزد را که دیدم روی تو پیش از اجل گشت در حال حیات این وعده ی وصلت مرا

چون برای شکر نعمت سجده واجب می شود پیش روی تو خدا را واجب آمد سجده ها

از خدا می جست وصلت در دعا ها آذری شد میسر لله الحمد آنچه می جست از خدا

(Dîvân, s. 71:3-5)

Tanrı'ya minnet olsun ki ecelden önce senin yüzünü gördüm

Hayattayken bu vuslat vaadi benim oldu

Nimete şükür için secde vacip olduğundan

Senin yüzün önünde Allah'a secdeler etmek vacip oldu

Allah'tan vuslat dilerdi dualarda Âẕerî,

Elhamdülillah mümkün oldu Allah'tan dilediği

Şeyḫ Âẕerî, bazı beyitlerinde de vuslat yolunun engellerle dolu ve sanılandan çok daha zor oluşu üzerinde durmuştur. Örneğin, vuslatı Kâbe'ye teşbih ettiği aşağıdaki beytinde tasavvufa alaka gösteren birçok kişinin bu yolun meşakkatlerinin farkında olmadığını ifade etmiştir:

گفتی وصال کعبه را آسان توانم یافتن در ره نمی بینی مگر این وادی هیهات را

(Dîvân, s. 73:66)

Kâbe'ye vuslat yolunu kolay bulabilirim, dedin,

Yoksa yoldaki bu heyhat vadisini görmez misin?

Şairin bir başka beytine bakılırsa vuslatı elde etmek gökyüzündeki ayı tasarruf altına almaktan bile daha güçtür:

بدین بالا بلندی ماه را بتوان به پست آورد ولیکن دامن وصل تو را نتوان بدست آورد

(Dîvân, s. 103:872)

Bu yükseklikteyken ayı sırtımıza almamız mümkün,

Lakin senin visal eteğini elimize almamız ne mümkün,

Şeyḫ Âẕerî'nin şiirlerinde vurguladığı bir başka husus ise vuslat ile firakın iç içe oluşudur. Her vuslat tecrübesinin ardından yeni hicapların ortaya çıkacağı veya vuslatın ancak bir süre devam eden bir hal olup sâlikin sonunda yine firaka düşeceğine dair diğer tasavvuf ehlinin görüşleri Âẕerî tarafından da dile getirilmiştir:

هر در که وفای تو گشاد از حرم وصل هجران تو دیوار جفا بیش برآورد

(Dîvân, s. 104:895)

Senin vefan vuslat hareminden her kapı açtığında,

Senin hicranın bir başka cefa duvarı çeker önümüze,

به استغنای وصل ایمن مباش از غارت هجران که گر نوشی دهد ایام زهری در میان باشد

(Dîvân, s. 108:1028)

Vuslattan istiğna edip hicranın yağmasından emin olma

Zaman sana bir içecek sunarsa içinde zehir de vardır

طریق عشق با خوبان بسی ورزیده و خود را ز هجر وصل گه درویش و گاهی پادشاه دیده

(Dîvân, s. 167:2561)

Aşk yolunun yolcusu güzellerle çok temrin etti ve kendini,

Vuslatın hicranıyla kâh derviş kâh padişah gibi hissetti,

Nitekim, vuslat talep edenler hicrana göğüs germeyi de bilmelidirler. Zira, vuslat için hicran şarttır:

هرگز از دارالشفای وصل دارویی نیافت هر که از درد فراق یار خود صابر نشد

(Dîvân, s. 112:1104)

Sevgilisinden ayrılık derdine katlanamayan

Vuslat hastanesinde şifa bulamamıştır

دو دوست قدر ملاقات یکدیگر دانند که مدتی به تمنای وصل بنشستند

(Dîvân, s. 115:1207)

İki dost birbiriyle konuşmanın değerini bilir

Çünkü bir süredir vuslat temennisiyle beklemişlerdir

Şair, bazı gazellerinde ise vuslat için gayret gösteren aşığın maşuk tarafından öldürülmesinden bahsetmiştir. Âşıklar bazen visalden dolayı canlarını vermektedir, bazen de maşuk âşıkları kandırarak aralarına karışmakta ve sonra onları öldürmektedir:

نخست آن سنگدل با بیدلان آمیختن گیرد چو وصلت در میان پیدا شود خون ریختن گیرد

(Dîvân, s. 104:918)

O taş kalpli önce âşıkların arasına karışır,

Vuslat gibi ortaya çıktığında ise kan dökmeye başlar,

مرا چون در حریم وصل خود باری بخواهی کشت مکش نزدیک در ترسم که خون بر آستان ریزد

(Dîvân, s. 107:992)

Beni kendi vuslat hareminde öldürmek istiyorsun madem,

Kapının yakınında öldürme çünkü eşiğe kan dökülmesinden korkarım,

ما را گهی وصال بتان کشت و گه فراق باری شدیم کشته ی خوبان به اتفاق

(Dîvân, s. 142:1910)

Bizi bazen putlara visal etmek öldürdü, bazen de onlardan fîrak,

Hiç olmazsa her defasında güzeller tarafından öldürüldük,

Âẕerî'ye göre acı ve keder, vuslat talep eden kişinin kaderidir. Kendisinin de bu yolda birçok sıkıntıya katlandığını şair şu beytiyle dile getirmiştir:

چون آذری اندر هوس شربت وصلت از ساغر ایام بسی زهر چشیدیم

(Dîvân, s. 156:2298)

Âẕerî gibi vuslat şerbetinin hevesiyle

Zaman kadehinden ne zehirler tattık

Şairin vuslat yolunda çektiği acılar o kadar büyüktür ki vuslata ulaşsa dahi bu acıların etkisi bir anda kaybolacak gibi değildir:

لذت تریاک وصل ار دیر دریابم مرنج زانک من عمریست تا زهر جدایی می چشم

(Dîvân, s. 151:2137)

Vuslat tiryakının tadını eğer geç alırsam gücenme,

Zira ben bir ömürdür ayrılık zehrini tadıyorum,

به روز وصل می دانی چرا هر دم کشم آهی کدورت های هجران است کز دل می کشم بیرون

(Dîvân, s. 162:2441)

Vuslat günü her an neden "âh" çekerim bilir misin?

Hicran acılarını çekip çıkarmaktayım gönlümden,

Vuslat yolunun zorluklarına ve sıkıntılarına rağmen şair yine de bu yolu katedenleri bahtiyar insanlar olarak görmektedir:

تویی که دولت وصل تو هر که را بنواخت سعادت ازلش روی بر زمین دارد

(Dîvân, s. 100:790)

Sana vuslat etmenin serveti kimin bahtına çıkmışsa,

Ezel saadeti onun önünde başını yere eğer,

در آستین دل از وصل گنج ها دارند به صورت ارچه ز یاران خود تهی دستند

(Dîvân, s. 115:1206)

Gönülleri içerisinde vuslat hazineleri barındırırlar,

Görünüşte kendi sevgililerinden nasipleri yoksa da

اسیران سپاه عشق تو صاحب سپاهانند گدایان سرکوی وصالت پادشاهانند

(Dîvân, s. 122:1374)

Senin aşk orduna esir düşenler aslında aslında ordu sahibidirler,

Senin visal sokağının dilencileri aslında padişahtırlar,

1.2.4. Bezm

Klasik Fars edebiyatında en çok işlenen mevzulardan bir olan bezm, içkili eğlence meclisi demektir. Şiirlerde anlatılan bezm meclisleri; bağ, bahçelerde ve yeşil çayırlarda yapılabileceği gibi meyhaneler gibi kapalı mekanlarda ve gözden uzakta olması da mümkündür.[807] Hükümdarların saraylarda düzenlediği bezm meclisleri de

[807] Majdoddin Keyvani, "Ḵamriya" ***Encyclopaedia Iranica***, 2017, (Erişim) iranicaonline.org/articles/kamriya , 5 Ekim 2020.

ünlüdür.[808] Kapalı mekanlardaki bezm çoğunlukla akşam saatlerinde başlar, gece geç saatlere kadar devam eder ve sabûh adı verilen sabah şarabının içilmesiyle tamamlanır.[809] Bezmi ele alan şiirlerde rind, sarhoş, bade satıcısı, muğların piri yani meyhaneci gibi kalıplaşmış çeşitli karakterler görülür. Bezmin vazgeçilmez bir unsuru da içki dağıtmakla vazifeli sâkîdir. Bezm de maşuk da bulunabilir. Bazı durumlarda ise sâkî, maşuğa benzer vasıflar kazanır hatta bizzat maşuk olur.[810]

Bezm ve içkiyle alakalı mefhumlar, tasavvufî yönü ağır basan şairler tarafından da benimsenmiş ve tasavvufî halleri ve manaları ifade etmek için kullanılmıştır. Ezelde ruhların Allah ile sözleştiği meclise "elest bezmi" denmesi, tasavvuf sırlarının sahibi Hz. Ali'nin "kevser sâkîsi" olarak adlandırılması, meyhanenin tekkeyi, meyhaneyi işleten pîr-i muġânın ise tarikat şeyhini ifade etmesi; aslında dinle alakasız gibi görünen bezm tabirlerinin tasavvufî anlamda kullanılmasının kalıplaşmış ve şüpheye mahal bırakmayan örnekleridir. Sufi bir şair olan Şeyḫ Âẕerî'nin de bezmle alakalı tabirleri tasavvufî anlamda zikrettiğini söylemek doğru olacaktır.

Çalışmanın bu bölümünde öncelikle umumi olarak bezm kavramının Şeyḫ Âẕerî tarafından nasıl işlendiği incelenecek, ardından bu konuyla ilgili diğer kavramların şairin divanındaki rolü tahlil edilecektir.

1.2.4.1. Genel Olarak Bezm (بزم، مجلس)

Şeyḫ Âẕerî'nin divanında bezm meclisi sufilerin içinde bulundukları manevi halleri tarif etmek için kullanılmıştır. Şairin aşağıdaki beyitleri buna örnektir:

ای ساقی بزم خدا پر کن قدح های صفا زان می که هر شب پیر ما از خلق پنهان بکشد

(Dîvân, s. 111:1095)

Ey Tanrı bezminin sâkîsi! Saflık kadehlerini doldur,
Her gece pirimizin halktan gizli içtiği o badeyle,

ما مست از آن می ایم که در مجلس ازل با آذری ز جام محبت کشیده ایم

(Dîvân, s. 154:2231)

[808] Ehsan Yarshater, "The Theme of Wine-Drinking and the Concept of the Beloved in Early Persian Poetry", ***Studia Islamica***, Sayı 13, 1960, s. 45-46.
[809] Ehsan Yarshater, "The Theme of Wine-Drinking ... ", s. 46-47.
[810] Ehsan Yarshater, "The Theme of Wine-Drinking ... ", s. 52.

Ezel meclisinde Âẕerî'yle beraber,

Muhabbet kadehinden içtiğimiz meyin sarhoşuyuz biz,

Şîilerin sekizinci İmam olarak kabul ettiği Ali er-Rıżâ'yı methettiği bir kasidesinde ise şair, İmam'ın kâinat üzerindeki manevi nüfuzunu bezme benzetmiştir:

ساقی ذوق تورا در بزم ارباب کمال نقل انجم گشت دریا باده ساغر آسمان

(Dîvân, s. 60:11)

Ey zevk sâkîsi? Kemal erbabının bezminde sana

Yıldızlar meze olmuştur, derya bade, gökyüzü kadeh,

Âẕerî, başka beyitlerinde de kâinatı bezm meclisine teşbih etmiştir:

دریا می است و خم می ام چرخ نیلگون انجم چراغ مجلس و خورشید ساغرم

(Dîvân, s. 59:29)

Deniz şarabım, mavi felek şarap küpüm

Yıldızlar bezm meclisimin ışıkları ve güneş kadehim,

آسمان خم می و ذرات عالم باده نوش عشق میر مجلس و خورشید جام میر ماست

(Dîvân, s. 82:329)

Gökyüzü şarap küpü ve âlemin zerreleri de şarap içenler

Aşk, meclisin onur konuğu; güneş onur konuğumuzun kadehi

چرخ چون ساقی است انجم نقل و عالم بزم شاه بر حریفان چند بنمایند دور مهر و ماه

(Dîvân, s. 165:2509)

Felek sâkî olduğuna göre, yıldızlar meze ve alem de Şah'ın bezmi,

Dostlara ne zamana kadar temaşa ettirecekler ayı ve güneşi,

Âẕerî'nin yukarıdaki beyitlerinde de görüldüğü üzere içki sofrasında mutlaka meze bulunmalıdır. Maşuğun daima sarhoş olan gözünün bezminde ise meze olmadığı zaman aşığın yüreği naz ateşiyle yakılıp kebap yapılır:

چشمت به ناز سوخت دلم زانکه مست را در بزم هیچ نقل و رای کباب نیست

(Dîvân, s. 89:506)

Sarhoşun bezmde hiç mezesi ve kebabı yok diye

Gözün naz ile yüreğimi yaktı

1.2.4.2. Bezmle Alakalı Kavramlar

1.2.4.2.1. Bade (باده، شراب، می)

Bade, şarap demektir ve bezm meclislerinin olmazsa olmazıdır. Tasavvufî şiirdeki bade, sufilerin sekr ve cezbe hallerine yol açan ilahi aşkın sembolüdür.[811] Şeyḫ Âẕerî'nin de badeyi tasavvufî anlamıyla zikrettiğine dair şiirlerinde birçok emare vardır. Bir beytinde şair, mutriplerden sufiyi badeyle coşturmalarını istemiştir (bk. Genel olarak Sufi ve Sâlik). Şaire göre bela kadehindeki badeyi tadanlar cehennemden kurtulacaktır (bk. Cehennem). Şairin içtiği bade haram olan şarap değil, can sâkîsinin dağıttığı helal şaraptır (bk. Sarhoş ve Sarhoşluk). Münacat nitelikli ilk kasidesinde ise Âẕerî, tasavvufî anlamdaki badenin tesirinin ilahi aşktan geldiğini şöyle ifade etmiştir:

در طبع شراب از تو چه سرّ بود که چندین در میکده افتاد ازو شور وعلالا

(Dîvân, s. 27:35)

Şarabın mizacında senden nasıl bir sır vardı ki,
Meyhanede onun yüzünden koptu bu kavga bu gürültü,

Âẕerî'nin aşağıdaki beytinde de badenin ulvi alemden gelen manevi bir feyzin sembolü olduğu açıktır:

بی خودی در دل ما جمله ز بالا آمد در قدح باده همه از سوی بالا ریزد

(Dîvân, s. 107:979)

Gönlümüzdeki kendini kaybetme hâli tamamen semadan geldi
Bade kadehe daima yukarıdan dökülür,

Şair, manevi badenin yarattığı coşkunluğu aklın ve zahirî dindarlığın sınırlamalarını ortadan kaldıracak bir vasıta olarak görmektedir:

شراب آتشین خواهم که خاشاک ریا سوزد وزو یک جرعه سرتا پای عقل پارسا سوزد

(Dîvân, s. 106:968)

Ateşten şarap isterim riya çer çöpünü yakacak,
(O şarabın) bir kadehi zahidin aklını baştan aşağı yakacak,

[811] Seyyid Ca'fer-i Seccâdî, ***Ferheng-i Iṣṭılâḥât ve Ta'bîrât-i 'İrfânî***, s. 498.

Manevi şarabı içmek maddi âlemin ötesine adım atmanın da yoludur:

بده شراب کز افسردگی برون آیم　　به های هوی از این خاکدان بی بنیاد

(Dîvân, s. 95:657)

Şarap ver de bu sıkıntıdan çıkalım

Hayhuy ile bu temelsiz toprak mekânından (çıkalım)

Şeyḫ Âẕerî, bazı beyitlerinde badenin gayet tesirli bir içecek olduğundan bahsetmiştir. Şaire göre billur kadehte içilen yakut rengi şarabın etkisi ölüleri dirilten Mesih'in nefesi gibidir (bk. Hz. İsa). Aşk şarabından denize biraz dökülmesi ise timsahların coşmasına kafidir:

آذری شور بر آید ز نهنگان در بحر　　جرعه ای کز می عشق به دریا ریزد

(Dîvân, s. 107:984)

Ey Âẕerî! Denizdeki timsahlara bile coşku gelir,

Aşk şarabından bir kadeh denize dökülse,

Aşk şarabının gerçek manada tadına varmanın yolu da esasen onun tam olarak etkisi altına girmek ve badeden başka bir şeyi görmemektir. Şeyḫ Âẕerî'nin bu hususa değindiği beyitleri sufilerin cezbe, istiğrak, sekr ve sahv gibi kendinden geçme hallerini akla getirmektedir:

خوش آن کو جز می و ساغر ندانست　　در این میخانه بام از در ندانست

خوش آن مفلس کو دردی کش آمد　　شراب لعل جام زر ندانست

کسی ذوق شراب عشق دریافت　　که سر از پا و پا از سر ندانست

(Dîvân, s. 86:429-431)

Bade ve kadehten başka şey bilmeyen

Bu meyhanede dam ve kapıyı bilmeyen ne mesuttur

Sonuna kadar içenlerden olan

Lal şarabı, altın kadehi bilmeyen o müflis ne mesuttur

Aşk şarabının tadını alan

Ayağı baştan, başı ayaktan ayırt edemeyendir

Bu kadar şiddetli etkileri olan şarabın içeni helak etmesi de olasıdır. Ancak şair bu riski pek ciddiye almamaktadır:

شراب لعل دهد چون تو صد هزار به باد　　بیار باده ی رنگین و هر چه بادا باد

(Dîvân, s. 95:655)

Lal rengi şarap senin gibi yüz bin (adamı) yele verir,

Renkli badeyi getir, ne olacaksa olsun,

Âẕerî, şarabı aşığın kanına benzetmiş ve böylece aşığın çektiği acıların her içtiği kadehte katlandığını ifade etmiştir:

از میان کاسه ی خون پرده ی خونی چشم می نماید همچو از جام می گلگون حباب

(Dîvân, s. 77:166)

Kan dolu kâsenin ortasında gözün kanlı perdesi

Renkli şarap kadehindeki kabarcık gibi görünür

شاهان خورند باده ی رنگین ز جام لعل ما را شراب خون جگر گشت و جام دل

(Dîvân, s. 144:1972)

Şahlar lal kadehten renkli bade içerler,

Bizim şarabımızsa ciğer kanıdır ve kadeh de kalp,

Bir beytinde ise şair, kimseye zarar vermemek kaydıyla bade içmenin kabul edilebilir bir şey olduğunu öne sürmüştür:

بنوش باده به شرطی که کس نرنجانی ز هر که خلق نرنجد خدای ازو خشنود

(Dîvân, s. 125:1468)

Kimseyi incitmemek şartıyla iç badeyi

Halkın incinmediği kişiden Allah razıdır

1.2.4.2.2. Bedmest (بدمست)

Ne yaptığını bilmeyecek derecede körkütük sarhoş kişiye bedmest denir. Şeyḫ Âẕerî'nin birkaç beytinde bedmest tabiri zikredilmiştir. Mesela şair, bedmest olanın eline şişe vermemek gerektiğini söylemiştir:

به دست چون تو بدمستی دل چون شیشه نتوان داد ز خوبان یادگار است این نمی خواهم شکستش را

(Dîvân, s. 73:73)

Senin gibi bedmestin eline şişe gibi bir gönül verilmez

Güzellerden hatıradır bu, istemem kırılmasını,

Bir beytinde ise şair kendini maşuğun anıldığı mekana gitmek istemeyen bir bedmest olarak tanıtmıştır:

به یاد لعل او هر جا می آرید　　من بد مست را آنجا میارید

(Dîvân, s. 132:1655)

Onun lal dudağını andığınız yere

Ben bedmesti götürmeyiniz

Âẕerî'nin aşağıdaki beyitlerinde ise bedmest sözcüğü zikredilmediği halde sarhoşluktan kendini kaybetme durumuna dair ifadeler göze çarpmaktadır:

ما خراب آن دو چشم مست و او مست خراب　　شهر ویران گشت و چشم شهریار ما به خواب

(Dîvân, s. 77:173)

Biz o iki mahmur gözden harap olmuşuz, o ise zilzurna sarhoş,

Şehir viran oldu ve padişahımızın gözü de daldı uykuya,

طریق بازگشتن گر نمی یابم مکن عیبم　　که شب بود و مرا ساقی درین خمخانه مست آورد

(Dîvân, s. 103:877)

Geri dönüş yolunu bulamazsam ayıplama beni,

Çünkü geceydi ve sâkî beni bu meyhaneye sarhoş getirdi,

گر چنین مستان به بازار قیامت بر رویم　　بر سر هر کو برانگیزیم غوغای دگر

(Dîvân, s. 49:11)

Eğer kıyamet pazarına böyle sarhoş gidersek,

Her sokak başında ayrı bir kavga çıkartırız,

1.2.4.2.3. Humâr (خمار)

Humâr, bezm meclislerinde sarhoş olanların sabah ayıldıklarında hissettikleri baş ağrısı ve baş dönmesidir. Şiirlerde içkinin verdiği keyfin sonunun humâr eziyeti olduğu üzerinde durulmuştur.[812] Şeyḫ Âẕerî de bade içenleri bekleyen neticenin humâr olduğunu şu beyitlerinde dile getirmiştir:

[812] İskender Pala, ***Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü,*** s. 212.

ای گل تو را ز صحبت خاری گزیر نیست وان را که می خورد ز خماری گزیر نیست

(Dîvân, s. 89:509)

Ey gül! Sana dikenle sohbetten kaçış yoktur,

Mey içene de humârdan kaçış yoktur,

مرا نخوردن می محنتی ز خلق نبود همین به توبه جفای خمار شد باعث

(Dîvân, s. 94:637)

Benim bade içmemem halkın kınamasından değil,

Humâr cefası sebep oldu bu tövbeye,

Şiirlerde humârı ortadan kaldırmak için geceden kalmış olan şarabın içilmesinden sıkça söz edilmiştir. Şeyḫ Âẕerî de bir beytinde bu geleneğe değinmiştir:

طلوع صبح شد ساقی بیار آن می که باقی بود خمار صبح بشکن در سر مستان خواب آلود

(Dîvân, s. 124:1452)

Gün doğuyor sâkî, kalan o şarabı getir,

Uykulu sarhoşların başındaki sabah humârını dağıt,

Bir başka beytinde ise şair, maşuğun gözü yüzünden sarhoş olduğunu ve humâra uğradığını söylemiştir:

به سودای سر زلف سیه شد روزگار من نشد از نرگس مستت هنوز از سر خمار من

(Dîvân, s. 161:2420)

Zülfünün ucunun sevdasıyla karardı hayatım,

Senin mahmur nergisinin yol açtığı başımdaki humâr hâlâ geçmedi

1.2.4.2.4. Kadeh (جام، ساغر)

Kadeh, şarap içmekte kullanılan kaptır ve içine konan badenin kızıl renginden dolayı klasik şiirde laleye ve güneşe benzetilmiştir.[813] Şeyḫ Âẕerî de bir şiirinde yeşil çayırın ortasındaki laleyi Hızır'ın kırmızı bade kadehi olarak tasavvur etmiştir (bk. Lale). Ayrıca, Âẕerî tüm âlemi bir bezm meclisi olarak ele aldığı kimi beyitlerinde güneşi ve gökyüzünü kadeh olarak adlandırmıştır (bk. Genel Olarak Bezm). Bir beytinde ise güneş ve ayı gökyüzü kadehindeki köpükler olarak tanımlamış, kendi

[813] İskender Pala, ***Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü,*** s. 82.

kadehindeki köpüğün ise bizzat gökyüzü olduğunu söylemiştir (bk. Kabarcık). Yine güneş ve ayı kadehe benzettiği aşağıdaki beytinde ise Âẕerî, hem güneş hem de aydan daha üstün, manevi bir bade ihtiva eden bir kadehten söz etmiştir:

کسی که ساغری از جرعه ی تو نوش کند　　به طاس مهر کشد دست و جام مه شکند

(Dîvân, s. 120:1345)

Senin kadehinden bir kadeh bade içen kişi,

Güneş tasına el sürer, ay kadehini kırar

Yukarıdaki beyitte zikredilen manevi kadehin sahibinin Allahü Teâlâ, Hz. Ali ya da şairin mürşit olarak gördüğü bir şahıs olması mümkündür. Sonuç olarak kadeh burada ilahi hakikatlere ulaşmanın vesilesi olmaktadır. Diğer yandan şairin ay ve güneşi reddetmesi, En'âm suresi 76-79. ayetlerde anlatılan Hz. İbrahim'in yıldız, ay ve güneşi görüp "işte Rabbim!" demesi ama bunların her birinin batması üzerine "ben hakka yönelen birisi olarak yüzümü, gökleri ve yeri yaratana döndürdüm. Ben Allah'a ortak koşanlardan değilim." cümlesiyle Allah'ın tüm yaratılmışlardan münezzeh olduğunu ifade etmesi hadisesini anımsatmaktadır.

Şeyḫ Âẕerî'nin bir gazelinde ise kadeh, farklı vasıfları olan ve farklı yollardan geçen sufilerin vasıl olmaya çalıştığı tevhid hakikatinin sembolüdür:

ساقی به باده برشکن بازار نام و ننگ را　　از جام یکرنگی بده مستان رنگارنگ را

(Dîvân, s. 74:92)

Sâkî namus ve ar pazarını darmadağın et badenin (tesiriyle),

Tek renkli kadehten (bade) ver rengarenk sarhoşlara,

Yukarıdaki beyitte sarhoşların rengarenk olmasının tasavvuftaki telvin makamı ile de alakalı olması mümkündür.

1.2.4.2.5. Meyhane (میخانه، میکده، خرابات)

Meyhane içki içilen mekandır. Tasavvufî şiirlerde meyhane, sufilerin ilahi aşk şarabını içerek kendilerinden geçtikleri tekkedir. Meyhaneyi işleten "pîr-i muġân" (muğların piri) ise tarikat şeyhidir.[814] Şeyḫ Âẕerî de meyhaneyi sufi tekkesi anlamında zikretmiştir:

زاهدا در ما به چشم بی کسی منگر که ما　　چاکر کوی خراباتیم و ساقی پیر ماست

[814] İskender Pala, ***Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü,*** s. 192.

(Dîvân, s. 83:334)

Ey zahit! Bize kimsesiz gözüyle bakma çünkü biz,

Meyhane sokağının bendeleriyiz ve sâkî de bizim pirimizdir,

ساقی دَرِ میخانه به رحمت بگشاد است ای دُرد کشان دست مناجات برآرید

بر آذری ما دَرِ میخانه گشادند زین پس در دکان کرامات برآرید

(Dîvân, s. 132:1653-1654)

Sâkî meyhanenin kapısını rahmet ile açmış,

Ey şarap içenler münacat elini kaldırın,

Bizim Âẕerî'ye meyhane kapısı açılmış,

Bundan sonra da onu keramet dükkanına götürün,

Şeyḫ Âẕerî'nin kimi beyitlerinde ise meyhane tekke değildir ama tekkeye tercih edilecek bir yerdir. Şair, tekkeden çıkıp meyhaneye gitmek istediğini ve bunu yapanların maşuğu yüceltmiş sayılacağını söylemiştir. Bir beytinde ise meyhaneyi terk edip tekkeye gitmeyi utanç verici bir iş olarak tavsif etmiştir (bk. Tekke, Hankah, Zaviye).

Tasavvufî şiirde İslam dışı unsurların manevi makam ve halleri ifade edecek şekilde kullanılmasının birçok örneği vardır. Şeyḫ Âẕerî de aşığı puthanede ve meyhanede aramak gerektiğini söylemiştir (bk. Puthane). Bir beytinde de kendini muğlar mabedinin ve meyhanenin dertli müdavimlerinden olarak göstermiştir (bk. Muğ). Meyhanede sık sık boy gösteren bir tip ise aslında sufilerin sembolü olan rinddir. Âẕerî'ye göre meyhanede rindler adına hutbe okunmuştur. Rinde bade içmesini emreden ise aşk meyhanesinin piridir (bk. Rind).

Meyhane sembolüyle ifade ettiği tasavvuf tekkeleri Şeyḫ Âẕerî'nin bakış açısına göre feyz ve marifet kapılarıdır. Bu mekanlardan faydalanmak gereklidir çünkü orada ilahi hakikat hazineleri dağıtılmaktadır:

دلا ز میکده ها روز و شب گدایی کن بود که دُردکشان جرعه ای به ما بخشند

به کوی میکده از مفلسی چه غم دارم که ساقیان همه جام جهان نما بخشند

(Dîvân, s. 120:1322-1323)

Ey gönül! Meyhanelerde gece gündüz dilencilik yap,

Olur da şarap içenler bize bir kadeh (bade) bağışlarlar,

Meyhane sokağında müflis olmaktan ne diye üzüleyim?

Çünkü sâkîler sürekli câm-ı cihan-nümâ ikram ediyorlar

Tasavvufî manadaki bu meyhaneden istifade etmenin yolu ise kapıdan içeri adım atmaktır:

درا به میکده گر ذوق بی خودی داری که از برون سخن کار بر نمی آید

(Dîvân, s. 129:1580)

Eğer kendinden geçmek gibi bir zevkin varsa gel meyhaneye gir,

Çünkü dışarıdan konuşmak bir işe yaramıyor.

1.2.4.2.6. Mey-i Aṣfar (می اصفر)

Sarı bade demektir. Billur kadehteki sarı bade, beyaz yaprakların ortasındaki sarı kısımdan ibaret olan nergis çiçeçiğinin sembolüdür. Şeyḫ Âẕerî bir beytinde şehlâ rengi nergisin sarı badeye içmediği halde neden sarhoş olduğunu sorgulamıştır:

در جام بلورین نکشید ار می اصفر سرمست چرا گشت چنین نرگس شهلا

(Dîvân, s. 27:36)

Billur kadehten mey-i Aṣfar içmediyse eğer,

Neden böyle sarhoş oldu şehlâ nergis?

Nergisle kadeh içindeki sarı bade arasında bir bağlantı kuran ilk şair Âẕerî değildir. Selçuklu şairi Enverî (ö. 1189) de Âẕerî'den yaklaşık üç yüz yıl önce şu beyti söylemiştir:

شکفته نرگس بویا بطرف لاله ستان جنانکه در قدح گوهربن می اصفر[815]

Kokulu nergis çiçek açtı lale bahçesinde,

Mücevher kadehteki mey-i Aṣfar gibi tıpkı,

1.2.4.2.7. Sabuh (صبوح)

Sabuh, bezmin sabahında humârın geçmesi amacıyla içilen geceden kalma şaraptır.[816] Şeyḫ Âẕerî, bir beytinde sâkîye sabuhu getirmesi için şöyle seslenmiştir:

---

[815] Enverî, ***Divân-i Enverî,*** Cild-i Evvel, nşr. Muhammed Taḳî Muderris Raẓavî, İntişârât-i Bungâh-i Tercüme ve Neşr-i Kitâb, Tahran, 1337, s. 213.

[816] Ahmet Talât Onay, ***Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar***, s. 354.

ساقی صبوح چاره ی مستان خواب کن یعنی به جام باده ی گلگون شتاب کن

(Dîvân, s. 160:2395)

Ey Sâkî! Sabuh ile mahmur sarhoşlara çare ol

Yani gül rengi bade kadehiyle koş gel,

Bir başka beytinde ise şair, ilahi aşkın ezelde başladığını anlatmak için aşkı, adem gecesinin sabahında içilen sabuh olarak adlandırmıştır (bk. Adem).

1.2.4.2.8. Sâkî (ساقی)

Sâkî, bezm meclisinde bulunanlara içki dağıtan kişidir. Şeyḫ Âẕerî, kasidelerinde sâkî sözcüğünü "Sâḳî-yi Kevs̱er" ibaresi içerisinde Hz. Ali'ye hitaben kullanmıştır (bk. Hz. Ali'nin Divanda Anılan Lakapları). Bir kasidesinde ise peygamberleri "ilim şerbetinin ve marifet şarabının sâkîleri" diye adlandırmıştır (bk. Genel Olarak Peygamber, Resul ve Nebi). Şair gazellerinde de zaman zaman sâkîyle tarikat şeyhi veya mürşit niteliğinde başka bir şahsiyeti anlatmıştır. Mesela sâkînin pir olduğunu söylemiştir (bk. Meyhane). Bir gazelinde ise sâkînin himmet sahibi olduğundan söz etmiştir (bk. Himmet). Sâkîyi kulun Allah ile ülfet etmesi manasındaki ayş haliyle ilişkilendirmiştir (bk. Ayş). Sâkî, meyhane kapısını rahmet ile açtığında dertliler de münacat için ellerini açmaktadırlar (bk. Dua). Aşağıdaki beyitte de sâkînin şarapla sarhoşları kendinden geçirmesi sufilerin cezbe ve istiğrak hallerini akla getirmektedir:

ساقی ما چه بود که آمیخت با شراب کز بی خودی شدند حریفان همه به خواب

(Dîvân, s. 77:188)

Sâkîmizin şaraba karıştırdığı da neydi?

Çünkü bütün dostlar kendinden geçme ile uykuya daldı

Bunun yanında Âẕerî bazı şiirlerinde de hiçbir tasavvufî çağrışım yapmaksızın sâkînin bezm meclisinde ya da meyhanede gördüğü işlerden örnekler sunmuştur. Mesela şairin bir rubaisi şöyledir:

ساقی چو دَرِ میکده را باز کند بنشیند و عیش و طرب آغاز کند

از می چو فرو شود حریفان را سر برخیزد و مجلسی دگر ساز کند

(Dîvân, s. 195:23-24)

Sâkî meyhanenin kapısını açıp oturunca,

Eğlence ve şenlik başlar,

Badeden başları aşağı inince sarhoşların,

Kalkar ve bir başka meclis düzenler,

Bezm esnasında kadehler boşaldığında sâkîye seslenip içkileri tazelemesi istenir (bk. Hz. İsa). Ancak, sâkî uzaktaysa acele edip elini testiye uzatmak doğru değildir:

پیش دستی مکن ار ساقی مجلس دور است صبر پیش آر که پیمانه ی ما نزدیک است

(Dîvân, s. 82:306)

Elini uzatma meclisin sâkîsi uzaktaysa,

Biraz daha sabret çünkü kadehimiz yakındadır,

Sâkî, kendinden geçmiş sarhoşları meyhaneye getirebilir (bk. Bedmest). Sabah humârdan muzdarip olanlara sabuh dağıtmak da sâkînin işidir (bk. Sabuh). Esasen, herhangi bir anda sızan sarhoşları uyandırmak sâkîye düşmektedir:

مستان خرابات که از راه عدم بیدار کند ساقی مجلس به کرم

(Dîvân, s. 196:41)

Meyhanenin sarhoşlarını adem yolundan,

Uyandırır meclisin sâkîsi güzellikle,

Fars şiirinde sâkî, zaman zaman maşuğa benzer vasıflar gösterebilir ya da maşuk yerine geçebilir.[817] Şeyḫ Âẕerî de sâkînin gözünün hilesinden bahsetmiştir ki bu maşuğa ait bir vasıftır (Genel Olarak Bezm). Birkaç beytinde ise Âẕerî, kendini sâkîye teslim ettiğini ve o bade yerine zehir verse dahi içeceğini ifade etmiştir:

به جای باده اگر زهر در قدح ریزی ز دست همچو تو ساقی کسی چرا نکشد

(Dîvân, s. 111:1078)

Bade yerine zehir döksen kadehe,

Senin gibi bir sâkînin elinde kim içmez?

چرخ از این کاسه گهی نوش دهد گاهی زهر داد از این ساقی و از ساغر گوناگونش

(Dîvân, s. 139:1831)

Felek bu kaptan kâh bade verir kâh zehir,

Sâkî kadehten türlü türlü (içecekler) vermiştir,

[817] Ehsan Yarshater, "The Theme of Wine-Drinking ... ", s. 52.

ساقی طبیب و ما طمع از جان بریده ایم نوش می چشاند و گر زهر فارغیم

(Dîvân, s. 192:186)

Sâkî tabiptir ve biz candan ümidi kesmişiz,

Bade ya da zehir tattırması bizim için farketmez,

1.2.4.2.9. Sarhoş ve Sarhoşluk (مست، مستی)

Şeyḫ Âẕerî'nin şiirlerinde anlattığı sarhoşluk sufilerin ilahi aşk ve manevi menzillere visal etme neticesinde yaşadıkları vecd benzeri hallerin ifadesidir. Bir kasidesinde Âẕerî, bu manevi sarhoşluğu tatmak isteyenin sâkî-yi kevserin elinden marifet şarabını içmesi gerektiğini söylemiştir (bk. Hz. Ali). Şair gazellerinde de sarhoşluğunun İslam'ın yasakladığı şaraptan kaynaklanmadığını defalarca ilan etmiştir:

ای محتسب که منع سر اندازیم کنی بگذر ز ما که مستی ما از شراب نیست

(Dîvân, s. 89:503)

Ey beni taşkınlıktan men eden muhtesip!

Bizi geç çünkü bizim sarhoşluğumuz şaraptan değildir,

از دست ساقی جان خورده ام شراب حلال گمان مبر که من این مستی از حرام کنم

(Dîvân, s. 151:2157)

Can sâkîsinin elinden içtim helal şarabı,

Bu sarhoşluk bana haramdan geldi sanma,

مستی ما ز آب عنب نیست آتشیست صوفی تو خاک بر سر جام شراب کن

(Dîvân, s. 160:2398)

Bizim sarhoşluğumuz üzüm şırasından değil ateştendir,

Ey sufi! Sen şarap kadehinin üstüne toprak serp,

Âẕerî'ye göre manevi sarhoşluk sonradan edinilmiş bir hal değildir ve ezelde maşuğu görüp ona âşık olmak neticesinde başlamıştır:

مرحبایی گفت چشم یار ما را در ازل این همه مستی از آن یک مرحبا دانسته ایم

(Dîvân, s. 153:2203)

Yârin gözü bize merhaba dedi ezelde,

Bütün bu sarhoşluğumuzu o bir merhabadan biliriz,

Şeyḫ Âẕerî, sarhoşların kendilerinden geçerek hiçbir şeyin farkında olmayışlarını ise şu beytiyle anlatmıştır:

تو نیک و بد از مردم هشیار طلب کن ما مست و خرابیم بد از نیک ندانیم

(Dîvân, s. 157:2319)

Sen iyiyi ve kötüyü aklı başında insanlara sor,

Biz sarhoş ve derbederiz; iyiyle kötüyü bilmeyiz,

Şairin sarhoşun perişan halini ele aldığı bir başka beytinde ise maşuğun dudağı bade satıcıdır:

آذری هر چه به مستی ز تو غارت کردند همه در رهن لب باده فروشش کردند

(Dîvân, s. 117:1257)

Ey Âẕerî, sarhoş olduğun sırada senden çalınan her şeyi,

Onun bade satıcısı olan dudağında rehin bıraktılar,

1.2.5. Aşk

Aşk; klasik edebiyatın temel unsurlarından biridir. Şiirlerde geçen aşkla alakalı mazmunlar dünyevi bir aşkı anlatıyor olabileceği gibi hususen tasavvufî edebiyatta aşktan kasıt Allah'a duyulan sevgi ve ona vuslat etmek için sufilerin duyduğu istektir. Tasavvufta aşk yaradılışın gayesidir ve insanın fıtratının bir parçasıdır. Dünyevi aşk da ezeli olan ilahi aşkın maddi düzlemde aksetmesinden ibarettir. İlahi aşk, madde aleminden mana âlemine ve vahdete doğru bir yöneliştir. Aşkın nihayi hedefi ise aşığın maşukta yok olması yani "fenâfillah"tır. İster dünyevi ister manevi aşktan söz edilsin, klasik şiirde aşk daima hasret ve dert ile bir aradadır. Aşk, aşığın ölümüne bile yol açabilir; ancak âşık bundan asla şikayetçi olmaz. Aşk sonsuzdur ve onu ancak yaşayan tam olarak idrak edebilir.[818]

Bu bölümde öncelikle umumi olarak aşk mefhumu hakkında Şeyḫ Âẕerî'nin söylediği beyitler incelenecektir. Sonraki bölümlerde ise divanda geçen aşk, âşık ve

[818] İskender Pala, ***Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü,*** s. 38-39.

maşukla alakalı diğer kavramlar üzerinde durulacak ve şairin bu kavramları nasıl ele aldığı tahlil edilecektir.

1.2.5.1. Genel Olarak Aşk (عشق، عاشقی)

Şeyḫ Âẕerî'nin beytilerinde dile getirdiği aşkla alakalı hallerin dünyevi haller mi yoksa manevi haller mi olduğunu ilk bakışta anlamak oldukça zordur. Ancak, tasavvufî kimliğiyle tanınmış bir şahsiyet olduğu düşünüldüğünde Âẕerî'nin tasavvufî aşktan söz ettiğini kabul etmek tek mantıklı açıklama olacaktır. Hem İran hem de Hindistan'da şiirleriyle beğeni toplamış ve kabiliyetini ortaya koymuş sufi bir şair olarak Şeyḫ Âẕerî'nin kendini tasavvufî aşk konusunda bir nevi otorite olarak gördüğü şu beytinden anlaşılmaktadır:

مپرس از آذری جانا که هرگز گشته ای عاشق که او از عشق بازی شهره ی ایران و توران است

(Dîvân, s. 83:351)

Ey can! Âẕerî'ye "Hiç âşık oldun mu?" diye sorma,

O, aşk konusunda İran ve Turan'da meşhurdur,

Diğer bir beytine göre ise Âẕerî, şahsen aşkla haşır neşir olmanın yanında çevresindeki kişilerin de aşk ehli olmasını istemektedir:

با هر که برآید آذری خوش جز عشق حکایتی ندارد

(Dîvân, s. 100:798)

Âẕerî'nin arasının iyi olduğu herkesle,

Aşktan başka bir hikayesi yoktur,

Esasen Âẕerî, herkese hayatta amaç olarak aşkı tercih etmelerini öğütlemiştir. Zira aşk, hayatın anlamı sayılabileceği gibi aşk sokağından daha güzel bir yer de dünyada mevcut değildir:

عشق بازی کن که عیش جاودان این بیش نیست زندگی عشق است عاشق شو که جان این بیش نیست

(Dîvân, s. 89:514)

Aşk peşinde koş çünkü ölümsüz yaşam bundan başka bir şey değildir,

Hayat aşktır, âşık ol çünkü can bundan öte değildir,

آذری گرد سرایای جهان چندان که گشت بی تکلف تر ز کوی عاشقی کویی نیافت

(Dîvân, s. 92:579)

Âẕerî dünya sarayları etrafında o kadar dolaştı da

Âşıklık sokağından daha saf ve sadesini görmedi

Yaradılışın aşkın bir sonucu olduğu yönündeki tasavvufî düşünce Âẕerî'nin şiirlerinde de mevcuttur. Bir beytinde şair, adem sedefinden vücut incilerini çıkaranın aşk olduğunu söylemiştir (bk. Adem). Bir başka beytinde ise kâinatı ayakta tutanın aşk olduğunu ifade etmiştir:

آذری چون هر دو عالم را بنای عشق او است عشق اگر نبود دمی بنیاد عالم برفتد

(Dîvân, s. 97:714)

Ey Âẕerî! Her iki alemin temeli O'na olan aşk olduğuna göre

Aşk bir an olmasa âlemin temeli çöker

Kâinatın varlığının temelindeki mebde olan tasavvufî aşk, aynı zamanda alemdeki en büyük sırdır. Bu bakımdan ilahi aşkın mahiyetinin sonsuz bilgisi sözle ifade edilemediği gibi idrak ile de kavranamaz:

حدیث عشق ازان بیش است کاندر آن دهان گنجد محیط بی کران هرگز کجا در ناودان گنجد

(Dîvân, s. 97:725)

Aşkın hikayesi o kadar çoktur ki o ağızlara sığmaz

Uçsuz bucaksız okyanus hiç su giderine sığar mı?

کمال حسن در فهم بنی آدم نمی گنجد ز سر عاشقی یک نکته در عالم نمی گنجد

(Dîvân, s. 97:731)

Mükemmel güzellik Benî Âdem idrakine sığmaz,

Âşıklık sırrından bir nokta bile aleme sığmaz,

Akla ve nakle sığmamasının yanında aşk, başlangıcı ve bitişi de olmayan bir yoldur. Binaenaleyh, bu yola girenin nihai bir menzile varmadan ebediyen mesafe katetmekten başka çaresi olmayacaktır:

پایان ره عشق پدیدار نیاید ای راهروان نعره ی هیهات برآرید

(Dîvân, s. 132:1652)

Aşk yolunun sonu gözükmüyor,

Ey yolcular! "Heyhat" narası atın,

آخر الامر یکی راه به کامی بردی　　وادی عشق تو را گر سر و پایان بودی

(Dîvân, s. 171:2664)

Senin aşk vadinin başı sonu olsaydı

Biri er ya da geç muradınca bir yol alırdı

Şair, bir beytinde ise aşkın varlık ve mekânın ötesinde bir cevher niteliğinde olduğu söylemiştir:

در عشق از صدف کون و مکان بیرون است　　کشور عاشقی از هر دو جهان بیرون است

(Dîvân, s. 84:369)

Aşk incisi varlık ve mekân sedefinin dışındadır,

Âşıklık ülkesi her iki cihanın dışındadır,

Âẕerî, aşkın beşerin sınırlı algısının dışında olduğunu vurguladığı bir başka beytinde ise aşk ülkesinde ezel ile ebedin ve iyi ile kötünün bir olduğunu dile getirmiştir:

در دار ملک عشق ازل با ابد یکیست　　خوش عالمیست آنکه درو نیک و بد یکیست

(Dîvân, s. 85:391)

Aşk ülkesinde ezel ve ebed birdir,

İyi ile kötünün bir olduğu ne güzel bir âlemdir o!

Şeyḫ Âẕerî'nin hususen vurguladığı noktalardan birisi de ilahi aşkın ezeli oluşudur. Şair, çok sayıda beytinde aşkın ezelde, hatta henüz yaratılış gerçekleşmeden, insan ruhuna nakşedildiğini söylemiştir:

نبد هنوز دَر خلوت ازل مفتوح　　که دست عشق تو می زد در سراچه ی روح

(Dîvân, s. 94:640)

Henüz ezel halvetinin kapısı açık değilken,

Senin aşk elin ruh köşkünün kapısını çalıyordu,

زان پیشتر که کون و مکان آفریده اند　　مهر تو در میانه ی جان آفریده اند

عشق تو بود جان جهان بلکه جان جان　　زان پیشتر که جان و جهان آفریده اند

(Dîvân, s. 114:1176-1177)

Varlıklar ve âlem yaratılmadan çok daha önce

Canın içinde senin sevgini yarattılar

Can ve cihan yaratılmadan çok daha önce

Senin aşkın cihanın canı, belki de canın canı idi

پیش از آن روز که دل قدر تو نشناخته بود　　سر سودای تو در دل علم افراخته بود
پیشتر زانکه شود خانه ی تن مسکن جان　　عشق اندر دل و جان خانه برانداخته بود
دل از آن پیش که از خواب عدم برخیزد　　چشم بر چهره ی زیبای تو انداخته بود
نازده لشکر جان خیمه به صحرای وجود　　عشق بر قلب اسیران غمت تاخته بود

(Dîvân, s. 124:1432-1435)

Gönlün senin kadrini henüz bilmediği o günden önce,
Senin sevdanın sırrı gönle sancağını dikmişti,
Beden evi canın meskeni olmadan önce,
Aşk, gönülde ve canda evini kurmuştu,
Gönül adem uykusundan uyanmadan önce
Senin güzel çehrene göz atmıştı
Can ordusu varlık çölüne otağını kurmadan önce,
Aşk, senin kederine esir olanların kalbine hücum etmişti,

نبد هنوز هویدا چراغ صبح ازل　　که بود آتش عشق تو در دلم مشعل

(Dîvân, s. 144:1975)

Henüz ezel sabahının ışığı zuhur etmemişken
Sana olan aşkımın ateşi gönlümde yanıyordu

در آن دیار که دل مشتری عشق تو بود　　بر آسمان سخن مشتری نبود و زحل

(Dîvân, s. 144:1978)

Gönlün senin aşkına müşteri olduğu olduğu o diyarda,
Gökte ne Müşteri'nin esamesi okunuyordu ne Zühal'in

Âz̲erî tarafından mahiyeti sözle ifade edilemeyen, başı ve sonu olmayan, zamanın ve mekânın ötesinde ve kâinatın dışında bir şey olarak tasvif edilen aşkın aklın sınırlarını zorlayan bir mefhum olduğu aşikardır. Nitekim, Âz̲erî de akıl ile aşkın bağdaşamayacağını ve ikisinin birbirine ters olduğunu divanında birçok defa vurgulamıştır. Öte yandan şaire göre aşk kesinlikle akıldan üstündür ve aşkın devreye girdiği yerde aklın hükümranlığı sona ermektedir:

ستاده بود برش چاوشی و نامش عشق چو شحنه ای که کشد عقلِ دزد را بر دار

(Dîvân, s. 47:142)

Tepesinde bir çavuş dikilmişti ismi de aşk

Hırsız aklı darağacına çeken bir şahne gibiydi,

ای برون از عقل ما عشق تو آرای دگر گفت و گوی ما همی جایی و تو جای دگر

(Dîvân, s. 48:1)

Ey aklımızın (idraki) dışında olan! Senin aşkının izahı başkadır

Bizim söylediklerimiz bir tarafa, sen bir tarafa,

از کوکبه ی عشق خرد را خبری نیست از حشمت شاهی چه تمتع حشمی را

(Dîvân, s. 76:141)

Aşk yıldızından haberi yoktur aklın,

Şahın haşmetinden göçebenin nasibi ne ola ki?

در قیامت که زند صاعقه بر چهره ی عقل سایبان علم عشق تو بر دوشم باد

(Dîvân, s. 96:446)

Kıyamet günü aklın yüzünde şimşek çaktığı zaman,

Senin aşkının ilminin gölgeliği omuzumda olsun,

ای عشق به کار ما تو برخیز کاین عقل کفایتی ندارد

(Dîvân, s. 100:796)

Ey aşk! Sen koş işimizi görmeye,

Çünkü bu aklın liyakati yoktur,

ز عقل بگذر اگر زانکه عشق می ورزی که عاشقی نبود کار مردم عاقل

(Dîvân, s. 145:1990)

Akıldan vazgeç eğer aşk peşindeysen,

Çünkü âşıklık akıllı insanların işi değildir,

آن دم که چراغ عاشقی می افروخت آتش بوزید و خانه ی عقل بسوخت

(Dîvân, s. 194:7)

Âşıklık lambasının yandığı o anda,

Ateş akıl evine sıçradı ve onu yaktı,

Tüm sırlardan daha gizli ve üstün bir sır sayılabilecek ilahi aşk, her yiğidin harcı değildir. Nitekim, rindlere muhalefet edern zahit de aslında onlar gibi aşk ehli olmayı istemektedir ama tabiatı ve istidatı buna izin vermemektedir:

گرچه زاهد نیز پنهان عشق می ورزد و لیک کسوت این کار گویی بر تن ما دوختند

(Dîvân, s. 115:1199)

Zahit de aslında gizlice aşk beslemektedir ama

Bu işin elbisesi bizim bedenimize göre dikilmiştir

Şeyḫ Âẕerî'ye göre aşkın sırrını elde etmek isteyenler ağır bir bedel ödemeye hazır olmalıdır. Zira, şairin birçok beytinde dile getirdiği şekilde aşk yolunda türlü belalar, dertler ve eziyetler kişiyi beklemektedir. Bunlara katlanmak istemeyenlere ise aşk haramdır:

این که عاشق شدی از محنت معشوق منال هر که محنت نکشد عشق حرام است او را

(Dîvân, s. 75:121)

Madem âşık oldun maşuğun sıkıntısından feryat etme,

Sıkıntı çekmeyene aşk haramdır,

گنج تحقیق نه در حوصله ی هر مردیست کسوت عشق نه بر قامت هر بی دردیست

(Dîvân, s. 85:386)

Hakikat hazinesi elde etmek her adamın harcı değildir,

Aşk elbisesi dertsizlerin bedenine uymaz,

تا جان ندهی دم مزن از عشق که این سر گنجیست که آن را به حکایت نتوان یافت

(Dîvân, s. 91:557)

Can vermeden aşktan dem vurma çünkü bu sır,

Anlatmakla elde edilecek bir hazine değildir,

پای در معرکه ی عشق به بازی ننهی کاندر آن ورطه همه تیر قضا می بارد

(Dîvân, s. 98:757)

Aşkın savaş meydanına oyun olsun diye adım atma,

Zira bu vartaya sürekli kaza okları yağar,

تا ز سر پای نسازی مرو اندر ره عشق کین نه راهی است که امید نهایت دارد

(Dîvân, s. 99:761)

Başını ayak yapmadan girme aşk yoluna,

Çünkü bu bitme ümidi olan bir yol değildir,

نصیب ما ز سر خوان عشق نعمت درد است جز آذری دگری این نصیب را چه شناسد

(Dîvân, s. 108:1011)

Aşk sofrasından bizim nasibimiz dert nimetidir,

Âẕerî'den başkası bu nasibi ne bilir?

ای که بر رهگذر عشق گرفتی خانه بر حذر باش کزان کوچه بلا می آید

(Dîvân, s. 130:1616)

Ey aşkın güzergahı üzerinde ev kurmuş olan,

Tetikte ol çünkü o yandan bela geliyor,

Bazen de şair aşkı bir fitne ve kargaşa kaynağı olarak tasvir etmiştir. Mesela, aşk müftüsünün fetva verdiği diyarda yüz medresenin birbirine gireceğini söylemiştir (bk. Müftü). Aşk şarabı o kadar güçlüdür ki ondan küçük bir miktar denize dökülse timsahlar coşar (bk. Bade). Şairin aşağıdaki beytine bakılırsa aşkın sebep olduğu cinnet bütün dünyayı karıştırmaya yeterlidir:

صبا چو سلسله ی زلف یار برهم زد جنون عشق همه روزگار برهم زد

(Dîvân, s. 106:963)

Saba yeli yârin zülüflerini birbirine katınca,

Aşkın cinneti de bütün dünyayı birbirine kattı,

Şaire göre aşk bir yükten ibarettir ve bu yükü taşımanın zorluğu pek çok olduğu halde önemli bir getirisi yoktur:

خم شد ز بار عشق بتان پشت طاقتم باریست این مشقت بسیار و کام کم

(Dîvân, s. 145:2021)

Takatimin beli büküldü putların aşkının yükünden,

Meşakkati çok ve semeresi az bir yük bu,

Ancak, gerçek âşıklar aşkın zorluklarından korkmazlar. Zira, onlar aşk yolunda her şeyi gözden çıkarmışlardır:

ما را ز جور عشق چه ترسانی آذری ما دل نهاده ایم در این کو هلاک را

(Dîvân, s. 74:86)

Bizi aşkın sıkıntısından hiç korkutabilir misin? ey Âẕerî!

Biz ki bu sokakta gönül vermişiz helaka,

Getirdiği sıkıntılara rağmen aşk yolunda sebat etmek ve şikayetçi olmamak gereklidir. Aşkından vazgeçmeyenin akıbeti Âẕerî'ye göre hayır üzere olacaktır:

در ره عشق شکایت مکن از جور و جفا باش تا دوست در مهر وفا بگشاید

(Dîvân, s. 131:1638)

Aşk yolunda eziyet ve cefadan şikâyet etme,

Maşuk şefkat ve vefa kapısını açana kadar bekle,

حدیث عشق تو آن روز پای دار شود که سر نپیچی و مردانه پایدار آیی

(Dîvân, s. 175:2772)

Başını dik tutup erkekçe direndiğin gün,

Senin aşkının hikayesi kalıcı olur,

Şeyḫ Âẕerî, aşk yolculuğunun zahmetinden ve aşkın ulaşılmazlığından uzun uzadıya bahsetmiş olsa da neticede aşkın iyi bir şey olduğuna inanmaktadır. Zira, bir şekilde aşkı elde etmeyi başaran kişi maddi olarak ne konumda olursa olsun, manevi anlamda benzersiz bir servetin sahibi durumuna gelecektir:

عشق اکسیر الهی است به هر کس نرسد گر گدایی بود ای خواجه کند قارونش

(Dîvân, s. 138:1830)

Aşk ilahi herkese nasip olmayan bir iksirdir,

Bir dilenciye hasıl olsa onu Ḳârûn yapar,

1.2.5.2. Maşuk (دلربا، دوست، یار، معشوق)

Maşuk, kendisine âşık olunan kimsedir. Ulaşılmaz olan maşuğa duyulan sınırsız ve şuursuz sevgi Fars edebiyatının ana unsurlarından birini oluşturmuştur.[819] Klasik Fars şiirinin ilk yüzyıllarından itibaren maşuğun karakteri ve fiziki vasıfları üzerinde ayrıntılı olarak durulmuş ve bu hususstaki birçok mazmun kalıplaşmıştır.[820] Şiirlerde maşuk kendisine alaka gösteren aşığa karşı daima mesafeli, kayıtsız ve hatta zalimdir.[821] Bazı durumlarda maşuğun aşığı yaraladığı ve öldürdüğü bile olur. Maşuğun güzelliği de birçok abartılı teşbihlere konu olmuştur. Diğer yandan tasavvufî edebiyatta maşuk, sâlikin kendisine kavuşmayı arzu ettiği Allah'tır.[822] Şeyḫ Âẕerî'nin şiirlerinde de maşukla ifade edilenin gerçek anlamda bir insandan ziyade ilahi aşkın sembolü olduğunu söylemek doğru olacaktır. Bazı beyitlerinde şair, sadece Allahü Teâlâ'da bulunabilecek vasıfları maşuğa yakıştırmak suretiyle bu durumu açığa vurmuştur:

خوبان ز لطافت ز تو دورند که ایشان از خطه ی لا اند و تو از کشور الا

(Dîvân, s. 71:24)

Güzeller incelik bakımından senden pek uzaktır,
Onlar "lâ" diyarından, sense "illâ" ülkesinden,

ای روی خوشت آینه ی اهل صفا را بگذار که در روی تو بینیم خدا را

(Dîvân, s. 72:47)

Ey güzel yüzü saffet ehlinin aynası olan!
Bırak da senin yüzünde Allah'ı görelim,

ای آن که نیست تاب جمال تو دیده را هرگز نبوده حسن تو هیچ آفریده را

---

819 Annemarie Schimmel, ***A Two-Colored Brocade ...*** , s. 10.
820 J. T. P. de Bruijn, "Beloved" ***Encyclopaedia Iranica***, 1989, (Erişim) iranicaonline.org/articles/beloved , 22 Temmuz 2020.
821 Wheeler M. Thackston, ***A Millennium of Classical Persian Poetry***, Ibex Publishers, Bethesda, 1992, s. x-xi.
822 Seyyid Ca'fer-i Seccâdî, ***Ferheng-i Iṣṭılâḥât ve Ta'bîrât-i 'İrfânî***, s. 733, İskender Pala, ***Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü,*** s. 402.

(Dîvân, s. 75:135)

Ey gözün cemalini görmeye güç yetiremediği!

Senin güzelliğin asla hiçbir yaratılmışta olmamıştır,

شکوه کوکبه ی کبریای حضرت یار نه شوکتی است که در فهم انس و جان آید

(Dîvân, s. 129:1591)

Yüce yârin azamet yıldızının ihtişamı,

İnsan ve cinin kavrayabileceği bir heybet değildir

Aşağıdaki beyit ise Kâf Suresi 16. Ayette Allah'ın insana yakınlığına işaret eden "biz ona şah damarından daha yakınız" ifadesine bir gönderme olarak yorumlanmaya açıktır:

یار بالا بلند نزدیک است لیک از دوست عقل کوتاه است

(Dîvân, s. 180:117)

Uzun boylu yâr yakındır,

Ancak akıl dosttan yana kısadır

Âẕerî, mahlukat anlamına da gelen halkın maşuğa nispetle gölge gibi olduğunu söylemiştir. Mahlukat yani kâinat, İbnü'l-Arabî'ye göre Allah'ın gölgesidir.[823] Bu durumda şair, maşuk ile Allah'ı ifade etmiş olmaktadır:

چو سوی دوست روی خلق از پی تو روند چو رو به ماه کنی سایه آیدت ز قفا

(Dîvân, s. 71:19)

Maşuğa doğru gittiğinde halk peşinden gelir,

Yüzünü aya dönersen arkandan gölge gelir,

Şairin maşuğun kıyamet günü tüm mevcudata karşı bağışlayıcı olacağını söylediği aşağıdaki beytinde de maşukla Allah'ı kastettiğine şüphe yoktur:

مرا ز حال قیامت شد این قدر معلوم که لطف دوست همه آن کند که به بود است

(Dîvân, s. 80:274)

Bana kıyametin durumu hakkında malum olan şu kadardır:

Sevgili varlık üzere olanların hepsine lutfedecektir

[823] Ahmed Avni Konuk, ***Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi***, 2. Cilt, s. 35.

Diğer yandan bir beytinde şairin "yâr" sözcüğünü Şiî imamlarından biri için kullandığı anlaşılmaktadır. Zira, mahşerde eteğine yapışılacak kişiler şefaat sahibi imamlardır:

فردا که خلق هر یک در دامنی زند دست　　دامان یار من هم آنجا است دستگیرم

(Dîvân, s. 149:2096)

Yarın (mahşerde) halkın her biri bir eteğe yapıştığında,
Benim orada da yapışacağım yârimin eteğidir,

Şeyḫ Âẕerî'nin şiirlerinde maşuğun güzelliği eşsiz ve rakipsizdir. Şaire göre maşuktan daha güzeli yoktur ve onun dışında bir şeyi isteyen yüzünü gülden dikene dönmüş sayılır (bk. Gayr). Şair, aşağıdaki beyitlerinde de maşuğu tüm varlıkların en güzeli olarak tavsif etmiştir:

روزی که در مخزن خوبی بگشادند　　از حسن و لطافت همه چیزی به تو دادند

(Dîvân, s. 116:1237)

Güzellik mahzeninin kapısını açtıkları gün,
Hüsn ve letafet bakımından her şeyi sana verdiler,

بسی مشاهده ی حسن دیگران کردم　　تویی که حسن تو را هیچ در نمی یابد

(Dîvân, s. 129:1579)

Başkalarının güzelliğini çok müşahede ettim,
Hiç kimsenin güzelliğine ulaşamadığı sensin,

گرد جهان ز بهر عجایب چه می دوی　　از تو عجب تری ز جهان مظهری که دید

(Dîvân, s. 133:1684)

Olağanüstü şeylerin peşinde ne diye dünyanın etrafında koşuşturuyorsun?
Senden daha olağanüstü bir tezahür dünyada kim görmüş?

زهی نظیرتو نادیده چشم بیننده　　نیافریده به حسن تو آفریننده

(Dîvân, s. 166:2549)

Görmedi gören göz senin benzerini,

Yaratmadı yaratıcı güzellikte eşini,

Maşuğun güzelliğini anlatmak için Âẕerî'nin en sık başvurduğu yollardan birisi ise maşuğu güzelliğin şahı anlamındaki ibarelerle adlandırmaktır:

آنکه او خسرو خوبان جهان است به حسن چاکرانش همه صاحب نظرانند این است

(Dîvân, s. 84:378)

Hüsnü ile dünya güzellerinin hükümdarı olanın

Uşaklarının hepsi görüş ehlidirler, bu kadar!

دود خط از جمال تو بی آتشی نخاست ای پادشاه حسن ببین تا ز آه کیست

(Dîvân, s. 89:499)

Ayva tüylerinin dumanı senin cemalinden ateş olmadan yükselmedi,

Ey güzellik padişahı bak bakalım bu kimin "âh"ından dır,

سلطان حسن مملکت دل خراب کرد آتش گرفت عشق و به ملک خراب زد

(Dîvân, s. 105:952)

Güzellik sultanı gönül memleketini harap etti,

Aşk tutuştu ve ülkeyi viran etti,

الا ای پادشاه کشور خوبی مران یک دم که بر خاک رهت افتاده جمعی داد خواهانند

(Dîvân, s. 122:1377)

Ey güzellik ülkesinin padişahı bir an bırak ata binmeyi,

Çünkü yolunun toprağına düşmüş adalet bekleyen bir topluluk var,

همه خوبان و نیکوان شاهند یار ما در میان شهنشاه است

(Dîvân, s. 180:121)

Bütün güzeller ve iyiler şahtır,

Bizim yârimiz onların arasında şehinşahtır,

Esasen, şaire göre maşuğun güzelliğini aklın idrak etmesi dahi mümkün değildir:

حسن خط یار آذری از عقل چه پرسی　　این نکته حدیثی است که در پایه ی روح است

(Dîvân, s. 80:261)

Âẕerî, yârin ayva tüyünün güzelliğini akıldan ne diye sorarsın?

Bu husus ruhun esası olan bir hikayedir,

Âẕerî, maşuğu güzelliği bakımından güneşe ve aya teşbih etmiştir. Ancak, güneş ve ay maşuğun güzelliği yanında daima sönük kalmakta ve bazen de haset ve hayretten ne yapacaklarını şaşırmaktadırlar:

خورشید با تو بر نتوانست آمدن　　از رشک حسن بر فلک چارمین گریخت

(Dîvân, s. 79:229)

Güneş seninle başa çıkamadı,

Güzelliğini kıskanmaktan dördüncü feleğe kaçtı,

حسن دارند و لطافت مه و خورشید ولیک　　این همه لطف ندارند و ملاحت که تو راست

(Dîvân, s. 82:312)

Ay ve güneşin güzelliği ve letafeti olsa da

Sendeki lütuf ve güzellik yoktur onlarda,

چو آفتاب گر آیی شبی ز خانه برون　　نظارگی همه از بام و در فرو ریزد

(Dîvân, s. 107:997)

Bir gece güneş gibi evden çıkarsan eğer,

Bütün temaşacılar kapıdan çatıdan düşer,

کی می رسد به حسن تو خورشید در فلک　　خود را هزار بار اگر بر زمین زند

(Dîvân, s. 118:1288)

Gökteki güneş senin güzelliğine nasıl erişsin?

Vursa bile kendini yerlere bin kez,

دی شبانگه ماه من بر بام آمد بی نقاب　　سر به جیب خود فرو برد آفتاب از حیرتش

(Dîvân, s. 136:1762)

Dün akşam vakti ayım peçesiz balkona çıktı,

Güneş şaşkınlıktan kafasını yakasının içine soktu,

Âẕerî'ye göre maşuk, hurilerden ve perilerden bile daha güzeldir ve bu yüzden insan üstü bir varlık olmak zorundadır:

این چنین حس و لطافت نیست در حور و پری چون توان گفتن که این صورت ز نسل آدم است

(Dîvân, s. 83:339)

Böyle duygu ve güzellik yoktur huride ve peride bile,

Bu suretin Âdem neslinden olduğu nasıl söylenebilir?

حور ماند به تو از روی لطافت چیزی لیک با خصلت خوبت ز کجا تا به کجا

(Dîvân, s. 71:7)

Huri hoşluk açısından sana (az) bir şey benzer,

Ama senin güzellik vasfın nerede, o nerede?

Güzellik timsali olan maşuğa kavuşmak, şiirlerdeki aşığın hayattaki tek amacıdır. Şeyḫ Âẕerî de şiirlerinde sadece maşuğu istediğini ve bu yolda dünya ve ahireti dahi umursamadığını şu şekilde ifade etmiştir:

مرا مگوی چه خواهی هر آنچه او دارد چرا که هر چه نکو خواهد او نکو دارد

(Dîvân, s. 100:804)

Bana "ne istiyorsun?" diye sorma. Onda olan her şeyi (istiyorum),

Çünkü güzellik (adına) ne varsa o güzelde vardır,

نه جنت جویم و نه حور و نه انهار می خواهم به تو ارزانی ای زاهد همه من یار می خواهم

(Dîvân, s. 152:2177)

Ne cennet ararım, ne huri, ne de (şarap) nehirleri isterim,

Hepsi senin için kıymetlidir, ey zahit! Ben yarimi isterim,

Maşuğa yönelik aşkın ezelde başlamış olması klasik şiirde sık sık tekrar edilmiş bir temadır. Şeyḫ Âẕerî de bazı beyitlerinde aşığın ezelden beri maşuğu tanıyıp onun özlemiyle hüzünlendiğini ima etmiştir:

دارند هر کسی شرف روزگار دوست ما را غمی است کان ز ازل یادگار اوست

(Dîvân, s. 87:443)

Herkes maşukla geçirdiği vakitle şereflenir
Bizim ise ezelde ondan yâdigâr bir derdimiz var

نکته ای چند شنودم ز لبت روز ازل تا ابد لذت آن ها همه در گوشم باد

(Dîvân, s. 94:647)

Birkaç nükte işittim dudağından ezel günü,
Ebede kadar onların hoşluğu kulağımda olacak,

Şair, maşuğun âşık için önemini ve ona verdiği kederi ifade etmek için çeşitli teşbihlere başvurmuştur. Mesela, maşuğu çabucak geçip giden ömre benzetmiştir:

ماه من تعجیل اگر دارد به رفتن باک نیست آری او عمر است و دارد عمردر رفتن شتاب

(Dîvân, s. 77:176)

Benim ay gibi güzelim eğer gitmekte acele ediyorsa korkacak bir şey yok,
Evet, ömürdür o ve ömür gitmekte acele eder,

از آن یکدم نمی آرامی ای مه که تو عمری و عمر اندر شتاب است

(Dîvân, s. 79:236)

Ey ay! Bir an bile yerinde durmazsın çünkü,
Sen ömürsün ve ömür acelecidir,

Âẕerî'ye göre maşuk aynı zamanda candır. Hatta candan bile daha değerlidir ve onun uğrunda can kolaylıkla feda edilebilir (bk. Can). Şairin bazı beyitlerinde ise maşuk bir mumdur ve âşık onun etrafında dönen çaresiz bir pervanedir (bk. Pervane). Şairin bir başka şiirinde ise maşuk, aşığın kalbindeki hazinedir ve viran bir halde olan kalbi maşuk beğenmeyecek diye âşık endişe etmektedir:

چو در دل بگذرانیمت نرنجی که تو گنجی و دل ویرانه ی توست

(Dîvân, s. 86:422)

Sana gönlümüzden geçirdik diye kırılma,
Çünkü sen hazinesin ve gönül senin (saklı olduğun) viranedir,

Maşuğu sevmek sadece aşığa mahsus bir şey de değildir. Âlemdeki tüm kalpler maşuğa esir ve ona müştaktır:

ای به تو پیوند دلی هر که هست پیش تو دربند دلی هر که هست

(Dîvân, s. 87:448)

Ey herkesin sana gönülden bağlandığı!

Huzurunda herkes bir gönlün tutsağıdır,

کجاست مرغ دلی کو اسیر دام تو نیست　　کراست در همه عالم دلی که رام تو نیست

(Dîvân, s. 90:519)

Senin tuzağına esir olmayan bir kalp kuşu nerede?

Sana boyun eğmemiş gönül dünyada kimde?

Klasik Fars edebiyatında maşuk sınırsızca yüceltilirken aşığın da onun karşısında en hakir konuma indirilmesi esastır. Şeyḫ Âẕerî de bu kaideye uymuş ve çok sayıda beytinde aşığı maşuğun köpeği olarak tanımlamıştır (bk. Köpek). Âẕerî, aşığı maşuğun üzerinde yürüdüğü yolun toprağına da benzetmiştir. Maşuk ise müşkülpesent ve kibirlidir ve üzerine bastığı toprağın kim olduğunu sormaya bile tenezzül etmemektedir:

عمریست کآذری ز غمش خاک راه شد　　روزی نگفت یار که او خاک راه کیست

(Dîvân, s. 89:501)

Bir ömürdür Âẕerî onun kederinden yoldaki toprak olmuş,

Bir gün de yâr sormadı ki "O kimin yolunun toprağıdır?"

خاک ره گشتیم و او میرفت خوش دامن کشان　　التفاتی هم به خاک رهگذار خود نکرد

(Dîvân, s. 102:858)

Yol toprağı olduk ve o güzelce eteğini toplayıp giderken

Üzerinden geçtiği toprağa bir iltifat bile etmedi,

Maşuk, aşığı beğenmeyen ve onun aşkına karşılık vermeyen kibirli bir şahsiyet olmasının yanında Âẕerî'nin pek çok beytinde aşığı yaralamakta, hatta öldürmektedir. Şaire göre acı çektirmek maşuğun hakkıdır ve ona boyun eğmek gereklidir:

پیش تیغش آه کردن می شمارند از گناه　　بارها زد تیغ و از من این گنه صادر نشد

(Dîvân, s. 112:1105)

Kılıcının önünde ah etmek günahtan sayılır,

Defalarca kılıç vurdu da ben bu günahı işlemedim,

باز ار به قصد بیدلان تیغ ستم خواهد کشید گردن نهد خلق جهان هر حکم کان سلطان کند

(Dîvân, s. 121:1351)

Âşıkların canına kasdederek tekrar çekerse zulüm kılıcını

Dünya halkı boyun eğer o sultanın vereceği her hükme

گر آذری را میکشد یار از ستم آن حاکم است شاه است واندر ملک خود شه هرچه خواهد آن کند

(Dîvân, s. 121:1353)

Eğer sevgili Âẕerî'yi zulümle öldürürse (öldürsün); o hakimdir,

O şahtır ve şah kendi mülkünde ne isterse yapar,

نگذاشت پا به خاک تو گر آذری مرنج شه کشتگان خویش زیارت نمی کند

(Dîvân, s. 122:1373)

Ey Âẕerî! Eğer (maşuk) senin toprağına uğramazsa incinme

Şah, öldürdüklerini ziyarete gitmez,

زدی به تیرم و در دل بماند پیکانت خوشم که از تو مرا دولتی است پاینده

(Dîvân, s. 166:2551)

Beni okla vurdun ve okun ucu kalbimde kaldı,

Bahtiyarım çünkü senden bana ebedi bir saadet kaldı,

Kimi beyitlerinde ise Şeyḫ Âẕerî'nin maşuğa bakışı daha olumludur. Mesela bir beytinde maşuğun cana kasdetmediğini ve sadece aşığı fakirleştirdiğini dile getirmiştir:

با یار به جان مضایقت نیست گر زانکه به فقر ما بسازد

(Dîvân, s. 105:941)

Sevgilinin yanında cana sıkıntı yoktur,

Her ne kadar bizi fakir yapsa da,

Şairin bir başka beytine bakılırsa maşuğun yaralamasından üzüntü duymak yersizdir çünkü o yaraladıklarını tedavi de etmektedir:

از تیغ دوست مشو رنجه آذری زنهار طبیب اگر بزند زخم مرهمی دارد

(Dîvân, s. 105:827)

Dostun kılıcından sakın incinme ey Âẕerî!

Tabip yara açsa da merhemi vardır

Âşığı yaralayıp öldürse de Âẕerî'ye göre maşuk hayat verici de olabilmektedir. Mesela, maşuğun geçtiği yerdeki toprak canlanmaktadır:

در طبع خاک خاصیت جان پدید کرد بر هر زمین که سایه ی آن دلربا گذشت

(Dîvân, s. 91:548)

O dilberin gölgesinin geçtiği her yerde,

Toprağın özünde can hususiyeti zuhur etti,

Âẕerî, kendini maşuğa adamanın zorlukları üzerinde etraflıca durmuş olsa da neticede maşuktan vazgeçmemek gerektiğini düşünmektedir. Şaire göre başka birçok kolay yol karşısına çıksa bile kişi aşk yolundan sapmamalıdır:

هر بستگی که هست گشادی بود ورا لیکن ز دوست مگذر اگر هست صد گشاد

(Dîvân, s. 95:668)

Her kapanışın elbet bir açılışı olacaktır,

Ama maşuktan vazgeçme yüz tane açılma olsa bile,

Maşuğun yanına gitmenin şartını ise Âẕerî, nefsini terk etmek olarak tanımlamıştır. Zira, maşuğun mekânında "ben" ve "biz" kavramları kabul görmemektedir:

در نگنجد ما و من با دوست بگذار این سخن چون رویم آنجا شبی بی ما و من خواهیم رفت

(Dîvân, s. 92:601)

Sevgilinin katında "ben" ve "biz"in yeri yoktur, bu sözü bırak,

Gece oraya gittiğimizde "ben" ve "biz" olmadan gideceğiz,

Klasik Fars şiirinde maşuk zaman zaman diğer güzellerle (ḫûbân) karşılaştırılmış ve maşuğun üstünlüğü teyit edilmiştir. Hindistan'da Fars edebiyatından bahsedildiğine ilk akla gelen isim olan Emîr Ḫusrev-i Dihlevî'nin (ö. 1325) aşağıdaki beyti buna örnektir:

آفاق را گر دیده ام مهر بتان ورزیده ام　　بسیار خوبان دیده ام اما تو چیز دیگری[824]

Ufukları gördüysem de putlara aşk beslediysem de,

Çok güzeller gördüysem de sen başka bir şeysin,

Şeyḫ Âẕerî de bir beytinde çevresinde birçok güzelin olduğunu ama onun sadece maşuğu beğendiğini ifade etmiştir:

خوبان اگرچه هر طرفی صف کشیده اند　　لیکن بدان که خاطر ما می کشد یکیست

(Dîvân, s. 85:395)

Güzeller her tarafta saf tutmuş olsalar bile,

Bizim gönlümüzü celbedenin bir tek olduğunu bil,

Âẕerî'nin maşukla mukayese etmeksizin diğer güzellerden söz ettiği beyitleri de mevcuttur. Mesela, bir gazelinde şehirde gönlünü cezbeden birçok dilber olduğunu dile getirmiştir. Ancak, şaire göre söz konusu güzellerin peşinde koşmak hatadır:

شهر پرآشوب و هر جا دلربایی دیگر است　　وین دل سرگشته هر دم در هوایی دیگر است

فکر زنجیر سر زلف بتان کردن خطاست　　وین دل دیوانه هر دم در خطایی دیگر است

(Dîvân, s. 81:283-284)

Şehir karışık ve her yerde başka bir dilber var,

Ve bu şaşkın gönül her an başka bir arzu peşinde,

Putların zülfünün kıvrımını düşünmek hatadır,

Ve bu deli gönül her an bir başka hata peşinde,

Şeyḫ Âẕerî'nin birçok gazelinde zikrettiği maşuğun ilahi aşkı temsil ettiğini söylemek doğru olacaktır. Ancak, maşuk dışındaki güzelleri zikrettiğinde şairin bu tür manevi bir aşkı ifade etmediği anlaşılmaktadır. Örneğin, aşağıdaki gazelinde şair, maşuklardan ayrı olarak Allahü Teâlâ'yı da anmak suretiyle ilahi bir aşktan bahsetmediğini belli etmiştir ve yine güzellere kalbini çaldırmanın yanlış bir şey olduğunu söylemiştir.

هر چه خواهی از خدا جو خلق فرمان می برند　　دل به دست توست مگذارش که خوبان می برند

ما چو مهمانیم خوبان را مدار از ما دریغ　　هر چه آن خوب است مردم پیش مهمان می برند

(Dîvân, s. 118:1268-1269)

Her ne istersen Allah'tan iste, halk (ancak) emir kuludur,

[824] Emîr Ḫusrev-i Dihlevî, ***Divân-i Kâmil-i Emîr Ḫusrev-i Dihlevî,*** nşr. Sa'îd Nefîsî, İntişârât-i Câvîdân, Tahran, 1361, s. 543.

Gönül senin elindedir, güzellerin onu çalmasına izin verme,
Biz misafir gibiyiz, güzelleri bizden alıkoyma ne olur,
Güzel olan ne varsa insanlar onu misafirin önüne getirir,

Şeyḫ Âẕerî'nin maşuk dışındaki güzellerden bahsettiği beyitleri tasavvufî bir bakış açısıyla yorumlandığında güzellerin kesret ya da masiva kavramlarının sembolü olabileceği söylenebilir. Buna göre Âẕerî, masivayla vakit kaybetmemeyi ve ilahi hakikatin timsali olan maşuğa yönelmeyi öğütlemektedir. Şair, güzelleri olumlu yönleriyle değerlendirdiği bir gazelinde ise her güzelin sureti farklı olsa da aslında aynı cevherden olduklarını söylemiştir (bk. Bâtın ve Zâhir).

Şeyḫ Âẕerî, kimi beyitlerde ise maşuk için oğlan anlamındaki "peser" tabirini kullanmıştır:

چون خضر شوم زنده به هر جاش که بینم　　سر تا قدم آن طرفه پسر آب حیات است

(Dîvân, s. 79:241)

Onu nerede görsem Hızır gibi diri oluyorum,
O harika oğlan baştan aşağı âb-ı hayâttır,

مرا سودای چشم آن پسر کشت　　به تیغم زندگی داد و ز سر کشت

(Dîvân, s. 91:551)

Beni o oğlanın gözünün sevdası öldürdü,
Kılıçla beni diriltti, sonra tekrar öldürdü,

1.2.5.2.1. Maşuğun Güzellik Unsurları

1.2.5.2.1.1. Ağız ve Dudak (دهن، دهان، لب)

Ağız ve dudak maşuğun en mühim güzellik unsurlarındandır. Fars edebiyatında maşuğun dudağı her zaman ufak ve yuvarlak olduğu için goncaya ve mîm harfine, kırmızı renginden ötürü badeye, tatlı olarak hayal edildiği için şekere, aşığın üzerindeki etkisi bakımından ise âb-ı hayâta benzetilmiştir.[825] Dudağın en çok teşbih edildiği nesne ise lal taşıdır. Yüzyıllar boyunca revaçta kalıp tekrar edilen bu teşbih

[825] Riccardo Zipoli, Poetic Imagery, Ehsan Yarshater, drl. J.T.P. de Bruijn, ***A History of Persian Literature Volume I: General Introduction to Persian Literature***, I.B. Tauris, New York, 2009, s. 203.

zamanla kalıplaşmış bir istiareye dönüşmüş, neticede sadece lal taşının zikredilmesi maşuğun dudağını ifade etmek için yeterli hale gelmiştir.[826] Şeyḫ Âẕerî de maşuğun dudağını en çok lal taşına benzetmiştir. Bazı beyitlerinde dudak sözcüğü ile lal sözcüğü bir arada zikretmiştir:

عاشقی با چشم خونریز تو خون خوردن بود　　بوسه کندن از لب لعل تو جان کندن بود

(Dîvân, s. 123:1426)

Senin kan dökücü gözüne âşık olmak kan içmektir,

Senin lal dudağından öpücük koparmak can vermektir,

Çoğu durumda ise şair dudak sözcüğünü kullanmayı gerekli görmemiş ve sadece lal sözcüğüyle maşuğun dudağını kastetmiştir:

لعلش به تبسم چو در آید بتوان شست　　از خاتم دل آذریا نقش ستم را

(Dîvân, s. 74:103)

Ey Âẕerî! Gönül mühründen zulüm lekesi

Ancak onun lal dudağı tebessüm ettiğinde yıkanabilir

بده از لعل زکاتی و دل ما دریاب　　زانکه بر محتشمان فرض بود حج و زکات

(Dîvân, s. 78:207)

Lal (dudaktan) zekât ver ve kalbimizi kazan,

Zira ululara farzdır hac ve zekât,

خیال لعل تو هرگز نمی رود از دل　　که آن مثابه نقشی است در نگین کنده

(Dîvân, s. 166:2546)

Lalinin hayali gönülden asla çıkmıyor,

Çünkü mühür taşına kazınmış resim gibidir o,

Maşuğun dudağı kırmızı olması sebebiyle badeye benzer. Şeyḫ Âẕerî de bir beytinde bade ile dudağı mukayese etmiştir. Şaire göre dudak kesinlikle daha güzeldir ve badenin dudağın adını anmaya dahi hakkı yoktur:

می دم ز لبت زد همه خونش کردند　　وز حلق قرابه سرنگونش کردند

[826] Wheeler M. Thackston, ***A Millennium of Classical Persian Poetry***, , s. x, Annemarie Schimmel, ***A Two-Colored Brocade ...*** , s. 156.

(Dîvân, s. 195:17)

Bade senin dudağından söz etti diye onu cümle kan yaptılar,

Ve sürahinin boğazından aşağı döktüler,

Hem şekli hem rengi bakımından dudağın benzediği bir başka nesne ise gül goncasıdır. Âẕerî bir beytinde dudak yerine doğrudan gonca sözcüğünü kullanmıştır:

سیراب تر از روی تو در باغ گلی نیست تا غنچه ی خندان تو را آب که داد است

(Dîvân, s. 80:263)

Senin yüzünden daha iyi sulanmış bir gül bahçede yoktur,

Senin gülen goncana acaba kim su vermiş?

Maşuğun ağzını açması da goncanın açılması gibidir:

زنهار که چون غنچه به هر کس مگشا لب ای شاخ گل تازه مبادا شکنندت

(Dîvân, s. 90:532)

Sakın ha gonca gibi herkese açmayasın ağzını

Ey taze gül dalı! Allah korusun, kırarlar seni

Ancak, maşuğun dudağının güzelliği ile goncanın yarışması zordur. Hatta bazen goncanın dudaktan söz etmesi bile hakaret sayılabilir ve goncanın susturulması gerekir:

غنچه می زد لاف روزی از دهان تنگ او در چمن زین گفتگو یکسر دهانش بسته اند

(Dîvân, s. 114:1163)

Gonca bir gün onun ufak ağzından söz ediyordu,

Bu konuşması yüzünden çimenlikte hemen onun ağzını bağladılar,

Şairin bir başka beytinde ise goncanın dudakla rekabeti kavgaya dönüşmüştür:

غنچه را با دهنش دعوی خون بود به باغ خرده ای چند بدادند و خموشش کردند

(Dîvân, s. 117:1254)

Gonca ile onun ağzı arasında kan davası çıktı bağda

Goncayı biraz yolup susturdular

Şeyḫ Âẕerî, dudağı şekere de benzetmiştir:

قند لب تو تا چه کند با دل ضعیف خاصه که قند تو گشت آلوده ی نبات

(Dîvân, s. 78:201)

Senin dudağının şekeri zayıf gönül ile ne yapsın?

Bilhassa senin şekerin akide şekeriyle karışmışsa,

Şeyḫ Âẕerî'nin dudak için sıklıkla başvurduğu teşbihlerden birisi de âb-ı hayât olmuştur. Bazen dudağın kendisi, bazen dudaktan damlayan ter, bazen de dudaktan çıkan söz, şair tarafından âb-i hayat olarak tasavvur edilmiştir:

سخن گر از لبت با چشمه ی آب حیات افتد برافکن برقع از رخ تا فغان در کاینات افتد

(Dîvân, s. 96:688)

Söz dudağından âb-ı hayât ile dökülürse,

Yüzünden peçeyi at da kâinata figan düşsün,

ز خط یار طلب آذری نشان لبش حدیث آب حیات از خضر توان پرسید

(Dîvân, s. 132:1675)

Yârin ayva tüyüne sor Âẕerî, onun dudağının alametini,

Âb-i hayatın hikâyesi Hızır'a sorulabilir,

از لعل لبت چکید یک قطره عرق نامش ز لطافت آب حیوان کردند

(Dîvân, s. 195:20)

Lal dudağından damladı bir damla ter,

Güzelliği yüzünden adını âb-ı hayât koydular,

Dudakla mukayese edilen diğer tüm nesneler gibi âb-ı hayât da maşuğun dudağının güzelliği karşısında zaman zaman sönük kalmaktadır. Bu durumda âb-ı hayât utancından kaçıp gitmekte, hatta maşuğun dudağının ihtişamına dayanamayıp ölmektedir:

تا ز قند لبت دمیده نبات آب حیوان گریخت در ظلمات

(Dîvân, s. 78:195)

Dudağının şekerinden akide şekeri damlayınca,

Âb-ı hayât kaçtı Ẓulumât ülkesine,

ای آب زندگی ز لبت رفته از حیات سروی نخاست مثل تو از باغ کاینات

(Dîvân, s. 78:200)

Ey dudağı yüzünden âb-ı hayât ölen

Kâinat bahçesinde senin gibi bir servi yükselmedi

تا سبزه ی حیات به گرد رخت دمید　　آب خضر ز شرم لبت در زمین گریخت

(Dîvân, s. 79:228)

Hayat yeşilliği yüzünün etrafına serpilince

Âb-i Hızır dudağından utanarak yerin altına kaçtı,

Şaire göre maşuğun ağzından çıkan sözler ve dudağının gülümsemesi de aşığı diriltmekte ve canını tazelemektedir:

چون لعل شکرین تو در خنده می شود　　هر کس که کشته ی تو بود زنده می شود

(Dîvân, s. 127:1518)

Senin şekerli lal (gibi dudağın) gülümseyiverince,

Senin öldürmüş olduğun herkes dirilir,

جان تازه کند لعل تو چون در سخن آید　　طوطی نشنیدیم بدین طرفه کلامی

(Dîvân, s. 173:2726)

Senin lal (gibi dudağın) konuşmaya başladı mı canı tazeler,

Böylesine hoş sözlü bir papağan duymadık,

Âşığın maşuğun dudağından çıkan güzel sözlere hayranlığı şu beyitte de görülmektedir:

کاشکی بودی به هر مویی مرا گوش دگر　　تا به هر مویی از آن لب نکته ای بشنیدمی

(Dîvân, s. 174:2739)

Keşke her saç telimde başka bir kulak olaydı da,

Her saç telimle o dudaktan başka bir nükte duyabileyseydim,

Edebiyatta maşuğun ağzının mühim bir vasfı da küçüklüğüdür. Şairler bu konuda abartılı ifadelere başvurmuşlar; maşuğun ağzının mîm harfi gibi olduğunu, hatta hiç var olmadığını, yok olduğunu söylemişlerdir.[827] Şeyḫ Âẕerî de maşuğun ağzını mîme benzetmiştir (Bk. Mîm). Âẕerî, ayrıca maşuğun ağzının yoklukta mukim olduğunu ve onu yad etmenin bile insanı yok olmaya sürüklediğini dile getirerek dudağın yok denecek kadar küçük olması tasavvuruna atıfta bulunmuştur (bk. Adem).

[827] Ahmet Talât Onay, ***Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar***, s. 292.

1.2.5.2.1.2. Ayva Tüyü (خط)

Ayva tüyü, genç maşuğun yüzünde çıkan ince tüylerdir. Fars edebiyatında ayva tüyü koyu renkli olduğu için geceye, Hinduya, sümbüle, kargaya, siyah miske ve karanlıklar ülkesinin sâkîni Hızır'a benzetilmiştir. Ayva tüyü aslında bir güzellik unsurudur ama kimi zaman da güzelliği kapatan olumsuz bir amil olarak görülmüş; toz, pas ve duman olarak ele alınmıştır. Farsça ayva tüyünün karşılığı olan karşılığı olan "ẖaṭ" sözcüğünün yazı anlamına da gelmesinden hareketle şairler ayva tüyünü maşuğun beyaz yüzü üzerindeki siyah bir yazı olarak hayal etmişlerdir. Bazen de yazı (ẖaṭ) ve toz (ġubâr) teşbihlerini birleştirip ayva tüyü ẖaṭṭ-ı ġubâr olarak bilinen küçük bir yazı biçimine teşbih etmişlerdir.[828] Tasavvufta ayva tüyünün manası maşuğun yüzüne en yakın nesne olması bakımından varlık âleminin sınırından yer alan ruhlar âlemi veya mücerret cevherler alemidir.[829] Şebüsterî'nin (ö. 1320) aşağıdaki beyti sufilerin ayva tüyüyle neyi kastettiğini göstermektedir:

رخ اینجا مظهر حسن خدائی است مراد از خط جناب کبریائی است[830]

Yüz, burada, Allah'ın güzelliğinin tecelligâhıdır,
Ayva tüyünden kasıt kibriyâ makamıdır,

Şeyẖ Âẕerî de bir beytinde maşuğun ayva tüyünü insan kavrayışının ötesinde ve ruh âlemine ait bir unsur olarak ele almıştır:

حسن خط یار آذری از عقل چه پرسی این نکته حدیثی است که در پایه ی روح است

(Dîvân, s. 80:261)

Âẕerî, sevgilinin ayva tüyünün güzelliğini ne diye akla sorarsın?
Bu husus ruh seviyesinde bir hikayedir

Şeyẖ Âẕerî'nin şiirlerindeki maşuk tasvirlerinde ayva tüyünün siyahlığı ön plana çıkmıştır. Mesela şair, maşuğun beyaz yüzünü gündüze benzetirken ayva tüyünün de gece gibi olduğunu söylemiştir:

روی تو صبح سفید است و خطت شام سیاه از بلاهای شب و روزت نگهدارد اله

(Dîvân, s. 165:2524)

Senin yüzün beyaz gündüzdür, ayva tüyünse siyah gece,
Senin gece ve gündüzünün belalarından Tanrı korusun,

[828] Riccardo Zipoli, Poetic Imagery, 2009, s. 204.
[829] Seyyid Ca'fer-i Seccâdî, ***Ferheng-i Iṣṭılâḥât ve Ta'bîrât-i 'İrfânî***, s. 354.
[830] Seyyid Ca'fer-i Seccâdî, ***Ferheng-i Iṣṭılâḥât ve Ta'bîrât-i 'İrfânî***, s. 354.

Klasik Fars şiirinde Hindu da siyah renkle irtibatlandırılmıştır. Bundan yola çıkan Şeyḫ Âẕerî, bir beytinde ayva tüyünü Hindu ip cambazı olarak ele almıştır:

بران چاه ذقن خط تو هندویی رسن باز که بهر ساحری گرد چه هاروت میگردد

(Dîvân, s. 98:744)

O gabgab üzerinde ayva tüyün Hindu ip cambazıdır,

Büyücülük için ne diye Hârût'un etrafında dolanır?

Âẕerî ayva tüyünün Farsça karşılığı olan "ḫaṭ" kelimesinin aynı zamanda yazı anlamına gelmesinden yola çıkarak çeşitli kelime oyunları yapmıştır. Söz gelimi güzellerin ayva tüyünü ezelde âşıkların kanıyla yazılmış bir yazı olarak tanımlamıştır:

روز ازل که طینت خوبان سرشته اند اول خطی به خون محبان نوشته اند

(Dîvân, s. 114:1166)

Güzellerin kilinin yoğrulduğu ezel gününde,

İlk yazıyı sevenlerin kanıyla yazdılar,

Bir başka beytinde ise şair, ayva tüyünü ḫaṭṭ-ı ġubâr olarak adlandırmış ve maşuğun beyaz yüzünü Rum ülkesine, siyah ayva tüylerini ise Habeşistan'a benzetmiştir:

گفتمش بر ماه رویت چیست آن خط غبار گفت بر روم از حبش گویی برات آورده اند

(Dîvân, s. 114:1173)

Ona sordum: Ay yüzündeki ḫaṭṭ-ı o ġubâr nedir?

Dedi: Sanki Rum diyarına Habeşistan'dan berat getirmişler,

Şeyḫ Âẕerî'nin ayva tüylerini teşbih ettiği bir başka nesne ise tozdur. Şair, ayva tüylerinin aynayı kirli gösteren toz gibi olduğunu söylemiştir:

گر آرضت گرفت غباری ز خط چه باک آینه ترا ز غباری گزیر نیست

(Dîvân, s. 89:510)

Eğer yüzüne ayva tüyünden toz bulaştıysa endişe etme

Senin aynanın tozdan (tam olarak arı olmasının) imkanı yoktur

دی آینه بر روی خطی دید روان گفت بتراش که بر روی تو درخورد نباشد

خط گرچه ظریف است بر آن روی و لیکن آیینه همان به که برو گرد نباشد

(Dîvân, s. 188:65-66)

Dün ayna yüzde ayva tüyü gördü ve dedi:
Traş et çünkü yüzünde olması uygun değildir,
Ayva tüyü o yüzde zarif olsa bile,
Aynanın üzerinde toz olmaması daha iyidir,

Âẕerî, ayva tüyü ve maşuğun dudağını bir arada zikrettiği bazı beyitler de söylemiştir. Bu beyitlerde dudak daima âb-ı hayâttır. Ayva tüyü ise ağıza yakın olması sebebiyle âb-ı hayâtın yanında olabilecek çeşitli varlıklara benzetilmiştir. Mesela bir beyitte ayva tüyü, âb-ı hayâtın yolunu bilen Hızır'dır (bk. Ağız ve Dudak). Bir başka beyitte ise siyah olması itibarıyla âb-ı hayâta düşen bir kargaya teşbih edilmiştir (bk. Karga). Aşağıdaki beyitte ise şair ayva tüylerini misk kokulu olarak tavsif etmiş ve âb-ı hayâtın yanındaki bir sümbül bahçesine benzetmiştir:

خط مشکین بر لب لعل تو هر کس دید گفت تکیه بر آب خضر دارد حیات سنبلی

(Dîvân, s. 173:2723)

Lal dudağının üstündeki misk kokulu ayva tüyünü gören herkes,
Âb-ı Hızır'a yaslanmış bir sümbül bahçesidir, dedi,

Âẕerî'nin ayva tüylerini sümbül olarak görmesinin sebebi sümbül çiçeğinin koyu renkli olmasıdır. Şair, bir beytinde sümbülün ayva tüyünün hizmetçisi nispetinde olduğunu ifade etmiştir. Diğer bir beytinde ise ayva tüyünü ismiyle anmadan doğrudan sümbül sözcüğüyle ifade etmiştir (bk. Sümbül).

Şeyḫ Âẕerî'nin maşuğun ayva tüyünü birçok farklı varlığa benzettiği bir beyti de şöyledir:

یا نور خضر خط تو یا سایه روح است یا سبزه ی خلد است که پیرانه ی روح است

(Dîvân, s. 80:257)

Senin ayva tüyün ya Hızır'ın ışığıdır ya Rûh'un gölgesi
Ya Huld (cennetinin) çimeni ya Rûh'un süsü

1.2.5.2.1.3. Bel (*میان*)

Fars edebiyatında maşuğun belinin en mühim vasfı kıl kadar ince olmasıdır.[831] Şeyḫ Âẕerî de divanında maşuğun belinin inceliği bakımından saça benzediğini defalarca dile getirmiştir:

ما در خیال موی میان تو مانده ایم چندی چگونه بر سر مویی توان ستاد

(Dîvân, s. 95:675)

Biz senin saç (gibi ince) belinin hayalinde kalmışız,
Bir saç teli üzerinde ne kadar ve nasıl durulabilir?

به وصف آن میان گفتم که خطی در قلم آرم قلم باریک و میترسم که مو اندر میان ماند

(Dîvân, s. 113:1147)

O beli vasfetmek için kalemle bir çizgi çizeyim, dedim,
Kalem ince ama saç (gibi ince olan belin) arasına kaçmasından korkarım,

زان میان بود که دل بسته ی بالای تو شد این چنین کوه که دیدست به مویی دربند

(Dîvân, s. 120:1338)

O (ip gibi) bel ile yürek senin endamına düğümlendi,
Böyle saç ile bağlanmış bir dağı kim görmüş?

تا ره برد به دقت موی میان تو عقل از طریق فکر فرو مانده می شود

(Dîvân, s. 127:1520)

Senin saç (gibi ince) beline dikkatle bakıp kavrayıncaya kadar,
Akıl düşünmekten aciz kalır,

1.2.5.2.1.4. Ben (*خال*)

Ciltte bulunan bu siyah noktalar da Fars edebiyatında maşuğu güzelleştiren unsurlardan sayılmıştır. Şiirde ben; küçüklüğü itibarıyla noktaya ve tohuma, siyah

[831] Annemarie Schimmel, ***A Two-Colored Brocade ...*** , s. 243, Riccardo Zipoli, Poetic Imagery, 2009, s. 206.

olduğu içinse Hindu'ya benzetilmiştir.[832] Siyah rengi nedeniyle ayrıca küfrün sembolüdür. Gabgaba yakın olduğunda ise ben, Babil'deki çukurda büyü öğreten Hârut adlı meleğe teşbih edilmiştir.[833] Bu teşbihlerin hepsi Şeyḫ Âẕerî'nin şiirlerinde de görülmektedir. Mesela Âẕerî, maşuğun beninin şuh ve kaba olmasını Hindu olmasına bağlamıştır (bk. Hindu). Aşağıdaki beyitte ise beni Hindistan sultanı, gözü ise İlhanlılar devri devlet adamlarından Taġmaḳ olarak hayal etmiştir:

هر که بر آن چشم ترک خال سیه دید گفت　　خسرو هندوستان شحنه ی تغماق شد

(Dîvân, s. 110:1068)

O Türk gibi gözünün üzerinde siyah beni gören herkes,

Hindistan sultanı Taġmaḳ'ın şahnesi olmuş, dedi,

Şairin diğer bir beytinde ise ben Hindu, göz Türk, gamze ise oktur:

هر که را آن خال هندو سوخت ترک چشم تو　　یافت پیکان های تیر غمزه در خاکسترش

(Dîvân, s. 137:1796)

O Hindu benin kimi yaktı ise senin Türk gibi gözün

Onun küllerinde gamze okunun temrenlerini buldu

Şeyḫ Âẕerî'ye göre gabgab çukurundaki ben, Babil çukurundaki Hârut gibi bir büyücüdür. Ancak ben, işinde Hârut'tan çok daha mahirdir ve yağtığı sihirle meleği çukura düşürmektedir:

چو خال غبغب تو گوی ساحری بازد　　فتد به چاه ز حیرت فرشته ی بابل

(Dîvân, s. 145:1987)

Senin gabgabındaki ben sihir topunu oynayınca,

Babil meleği şaşkınlıktan çukura düşer,

چو سوی غبغبت آمد فرشته ی بابل　　از سحر خال تو افتاد سرنگون در چاه

(Dîvân, s. 166:2530)

Babil'in meleği gabgabına doğru gelince,

Beninin sihriyle başaşağı çukura düştü,

Ben, kimi zaman da noktadır. Siyah olması ve aşığı yoldan çıkarması sebebiyle Âẕerî, beni mihraptaki küfür noktası olarak tanımlamıştır (bk. İman ve Küfür). Şairin

[832] Riccardo Zipoli, Poetic Imagery, 2009, s. 204.
[833] İskender Pala, ***Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü,*** s. 184.

diğer bir beytinde ise maşuğun iki kaşı arasındaki nokta nûn harfinin noktasına benzetilmiştir (bk. Nûn).

Şeyḫ Âẕerî'nin maşuğun yüzündeki benleri teşbih ettiği diğer bir cisim ise tohumdur. Şaire göre maşuğun yüzündeki bütün benler aslında birer bela tohumudur:

تنها نه بلای سیه آن نرگس مستست هر خال تو بر روی تو تخمی است بلا را

(Dîvân, s. 72:48)

O sarhoş nergisin kara belası tek değildir,

Senin yüzündeki her benin bir bela tohumudur,

Maşuğun beni aynı zamanda tuzağa yem olarak konulan tohumdur. Ayva tüyü tuzağın kendisidir. Tuzağa düşenler ise dünyanın bütün âşıklarıdır:

تورا تا خال و خط شد دام و دانه جهانی صید دام و دانه ی توست

(Dîvân, s. 86:421)

Senin benin ve ayva tüyün tuzak ve tohum olduğundan

Bir dünya senin tuzağının ve tohumunun avı olmuştur

Beni çoğunlukla sihir, küfür ve bela gibi olumsuz kavramlarla irtibatlandıran Âẕerî, bir beytinde ise onu aşığın hayat tohumu olarak adlandırarak olumlu bir mana vermiştir:

آن دانه های مشک که خال است نام او تخم حیات ماست که در چهره کشته ای

(Dîvân, s. 169:2625)

O adı "ben" olan miskli taneler,

Çehrene ektiğin bizin hayat tohumlarımızdır,

1.2.5.2.1.5. Dişler (*دندان*)

Fars edebiyatında maşuğun parlak ve beyaz dişleri inci olarak tasavvur edilmiştir.[834] Şeyḫ Âẕerî de dişleri lal taşı içine konmuş veya âb-ı hayâta dökülmüş incilere benzetmiştir. Lal taşı ve âb-ı hayât da maşuğun dudağından kinayedir:

آن رشته های در که میان دو لعل توست در دانه هاست ریخته در چشمه ی حیات

(Dîvân, s. 78:202)

[834] Riccardo Zipoli, Poetic Imagery, 2009, s. 206.

Senin iki lal dudağının arasındaki o inci dizileri,

Hayat çeşmesine dökülmüş inci taneleridir,

Şaire göre inci, maşuğun dişlerini kıskanmaktadır ve onları kötülemeye çalışmaktadır. Ancak, bu yaptığı incinin başına iş açmaktadır:

لولو از بی گوهری گر لاف دندان تو زد گوشها بگرفت و آخر شد بدان آویخته

(Dîvân, s. 166:2536)

İnci senin dişlerinin mücevher olmadığından laf ederse,

Kulaklarından yaklanır ve sonra onlardan asılır,

Âẕerî, dişleri mücevhere de benzetmiştir:

نقش بند از رشته ی دندان او از خود شده رشته ی گوهر در آب زندگانی ریخته

(Dîvân, s. 166:2535)

Nakkaş onun sıra sıra dişleri karşısında kendinden geçti,

(Sanki onlar) âb-ı hayâta dökülmüş mücevher dizisidir,

1.2.5.2.1.6. Endam (*بالا، قامت، قد*)

Klasik Fars şiirinde maşuğun sık zikredilen güzellik unsurlarından birisi de endamıdır. Şiirlerde maşuk gayet uzun boylu ve düzgün endamlıdır. Maşuğun boyu en çok serviye benzetilmiş[835] ama bazen cennetteki Ṭûbâ ağacı olarak da tasavvur edilmiştir.[836] Ayrıca uzun boy anlamındaki Farsça "bâlâ" sözcüğünün belaya benzemesinden yola çıkan şairler, maşuğun endamının bela getirdiğini söylemişlerdir.[837]

Şeyḫ Âẕerî de maşuğun uzun boylu olduğunu vurgulamıştır. Şaire göre maşuğun endamı bir dağı anımsatmaktadır ve ince beliyle birlikte ipe bağlanmış bir dağa benzemektedir (bk. Bel). Âẕerî, maşuğun boyunu servi ile de mukayese etmiştir ve maşuğun kameti karşısında servinin camide kameti duyan bir insan gibi namaza durduğunu söylemiştir (bk. Namaz). Bir beytinde ise şair maşuğun endamını hem Ṭûbâ ağacına hem de serviye teşbih etmiştir:

بالای تو طوبی و رخت هم چو بهشت است طوبی لمن ای سرو که بر وی بخرامی

[835] Annemarie Schimmel, ***A Two-Colored Brocade ...*** , s. 164.
[836] Annemarie Schimmel, ***A Two-Colored Brocade ...*** , s. 83.
[837] İskender Pala, ***Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü,*** s. 75.

(Dîvân, s. 173:2728)

Senin endamın Ṭûbâ ve yüzün de cennettir,

Salınarak yanına gittiğin kişiye ne mutlu, ey servi!

Şairin maşuğun endamını mukayese ettiği şeylerden birisi de elif harfidir:

گر نهد پا بر دو چشم آذری بالای دوست دور نبود چون الف دارد قدم بر چشم ها

(Dîvân, s. 72:32)

Sevgilinin endamı Âẕerî'nin iki gözüne adım atsa

Alakasız olmaz çünkü elifin önceliği vardır gözlerde

Maşuğun endamının âşık üzerindeki etkisi ise onu kendinden geçirmesidir. Öte yandan, kendini kaybetmek için aşığın maşuğu bilfiil görmesine de gerek yoktur. Onun hakkında anlatılanları işitmesi kafidir:

از پای می در افتم و از هوش می روم هرجا حدیث آن قد و رفتار می رود

(Dîvân, s. 126:1484)

O endamdan, o alımdan nerede bahsedilse

Elim ayağım kesilir, aklımı kaybederim

Âẕerî, maşuğun endamını aşığın başına dertler açan, yıkıcı bir güzellik sembolü olarak tavsif etmiştir. Endam kıyamettir ve endamı kim severse onun başına bela açılması kaçınılmazdır (bk. Bela). Diğer şairler gibi Şeyḫ Âẕerî de uzun boy anlamındaki "bâlâ" sözcüğüyle "bela" arasında irtibat kurmuştur:

به آن بالا چو بنشیند بر عاشق بلا خیزد و گر برخیزد از پیش محبان فتنه ها خیزد

(Dîvân, s. 106:973)

O uzun boyu ile oturduğunda aşığın üzerine bela yükselir,

O ayağa kalkarsa muhiplerin önüne fitneler kopar,

Şeyḫ Âẕerî, maşuğun endamını tasavvufî manaları olan bazı beyitlerde de zikretmiştir. Mesela bir beytinde endamın kalem, maşuğun kaşının ise nun harfi olduğunu söylemiş ve bunun sırrına vakıf olmanın Kalem suresini tevil etmekten daha önemli olduğunu öne sürmüştür (bk. Tevil). Bir başka beytinde ise şair, maşuğun endamının kıyamet gününde tam olarak meydana çıkacağını söyleyerek tasavvufî anlamda bir maşuktan bahsettiğini belli etmiştir (bk. Kıyamet-Mahşer). Âẕerî'nin bâlâ sözcüğünü hem endam hem de yukarı anlamına gelebilecek şekilde kullandığı bir beytini ise iki farklı şekilde yorumlamak mümkündür:

فتنه از زلف و رخ و خال و خط خوبان نیست با دل سوختگان هر چه شد از بالا شد

(Dîvân, s. 109:1050)

Fitne güzellerin zülfünden, çehresinden, beninden ve ayva tüyünden gelmez,

Yüreği yanmışlara her ne gelirse yukarından (uzun boydan) gelir.

Yukarıdaki beytin zâhirî manası güzellerin diğer vücut aksamından ziyade endamlarının âşıkların fitneye düşmesine sebep olduğudur. Beyitteki gizli anlam ise yüreği yanmış rindlerin aslında dünyevi anlamda güzellerle değil Allah ile alakalı olduklarıdır. Zira "bâlâ" sözcüğü "yukarı" anlamıyla Allah katını ifade etmektedir. Âẕerî'nin benzer anlamdaki diğer bir beyti de şudur:

ما را بکُشد غمزه ی شوخ تو ولیکن از غمزه نرنجیم که این فتنه ز بالاست

(Dîvân, s. 81:279)

Bizi öldürüyor senin şuh gamzen velakin

Gamzeden incinmeyiz çünkü bu fitne yukarından (uzun boydan)dır

Şair, aşağıdaki beytinde ise "bâlâ" sözcüğünü hem bela ile ilişkilendirmiş hem de yukarı yani Allah katı anlamına gelecek şekilde kullanmıştır:

بالای توام گر به بلا کشت عجب نیست آید به سر خلق بلا جمله ز بالا

(Dîvân, s. 71:25)

Senin uzun boyun beni bela ile öldürse tuhaf kaçmaz

Halkın başına bütün bela yukarından (uzun boydan) gelir

1.2.5.2.1.7. Gabgab (چاه نقن، چاه زنخدان، غبغب)

Gabgab, çenenin altındaki kıvrım demektir. İkinci gerdan olarak da bilinir. Fars edebiyatında gabgab; elmaya ve çukura benzetilmiştir. Gabgabın teşbih edildiği çukur aşığın düştüğü herhangi bir çukur olabildiği gibi Hârut ve Mârut'un Babil'de büyü öğrettiği çukur veya Hz. Yusuf'un kardeşleri yarafından atıldığı çukur da olması da söz konusudur.[838] Şeyḫ Âẕerî gabgabı sihirbaz benin çukuru olarak ele almıştır. Hârut benin sihrinin görünce kendini kaybedip gabgab çukuruna düşmektedir (bk. Ben). Âẕerî, gabgabı daldan her an düşebilecek olgun bir elmaya da benzetmiştir:

[838] Riccardo Zipoli, Poetic Imagery, 2009, s. 205.

ز سیب غبغبش ای دل به رنگ و بو قناعت کن مبادا گر برو دستی بری ناگه ز بار افتد

(Dîvân, s. 96:708)

Ey yürek! Onun gabgab elmasının kokusu ve rengiyle yetin,

Olur da ona elini sürersen birden daldan düşer,

Şairin gabgabı en çok teşbih ettiği şey ise içine düşülen bir çukurdur. Şeyḫ Âẕerî'nin şiirlerinde gabgab çukuruna en çok kalp düşer ama bazen düşen aşığın canı ya da kendisi de olabilir. Zülüf her zaman bu düşme hadisesinde bir vesiledir. Kimi zaman kurbanı ip gibi yakalayıp gabgab çukuruna çeker ama çoğunlukla gece gibi karanlık olduğu için kalbin önünü göremeyip düşmesine sebep olur. Gabgab çukuruna düşme, aşığın hayatını karartan sevdaya müptela olmasının sembolüdür:

دل اندر بند زلفش بود در چاه ذقن افتاد عجب بندی و زندانی امیدی نیست رستش

(Dîvân, s. 73:72)

Gönül zülfünün bağına dolanıp gabgab çukuruna düştü

Kurtulma ümidi olmayan tuhaf bir esaret ve hapistir

در چاه زنخدان تو گیرم سر زلف در چاه چو گیری رسن امید نجات است

(Dîvân, s. 79:245)

Senin gabgab çukurunda zülfün ucundan tutarım

Çukurda ipe tutunursan kurtuluş ümidi vardır

زلف در جان بست و در چاه زنخدان او فکند هیچ سلطانی چنین بندی و زندانی نداشت

(Dîvân, s. 90:543)

Zülüf can kapısını kapadı ve gabgab çukuruna attı

Hiçbir sultanın böyle bir hapsi, zindanı yoktur

از زلف تو افتاد در این چاه ذقن دل در ظلمت شب چون حذر از چاه توان کرد

(Dîvân, s. 102:854)

Gönül senin zülfünden düştü bu gabgab çukuruna,

Gece karanlığında çukurdan sakınmak ne mümkün,

از آن فتاد دل از زلف او به چاه ذقن که راه در شب تاریک بود و من مدهوش

(Dîvân, s. 139:1842)

Gece yol karanlık ve ben kendimden geçmiş olduğumdan

Gönlüm onun zülfünden gabgab çukuruna düştü

Şeyḫ Âẕerî, bazı beyitlerinde ise gabgabı müspet anlamlı bir nesne olarak ele almıştır. Mesela, gabgabın aşığı dirilttiğini ifade etmiştir:

از چاه غبغب تو به جان آمد آذری جان می کند کسی که دم از چاه می زند

(Dîvân, s. 119:1307)

Senin gabgab çukurunla canlandı Âẕerî

Oysa çukurdan dem vuran kişi can çekişir

Bir beytinde ise şair gabgabın güzellik sırrını barındırdığını söylemiştir. Gabgab çukuruna düşmek bu sırra vakıf olmayı sağladığı için olumlu bir şeydir:

هست در جال زنخدان تو سری از حسن کان سخن را نتوان گفت مگر در چاهی

(Dîvân, s. 174:2756)

Senin gabgab tuzağında bir güzellik sırrı vardır,

O söz ancak bir kuyuda söylenebilir

1.2.5.2.1.8. Göz (چشم، دیده)

Fars edebiyatında göz, maşuğun hem güzelliğinin hem de zalim ve acımasız karakterinin en bariz timsalidir. Şairler maşuğun gözünü çoğunlukla menfi sıfatlarla tavsif etmişler; mesela büyücü ve fitneci olduğunu söylemişlerdir. Şairlere göre göz; sarhoş ve mahmurdur. Baygın bakışlı ve elâ göz, nergise benzetilmiştir. Sarhoş ve uykulu olduğu halde âşıklara eziyet etmeye her an devam eder. Kan dökücü ve hunhar diye vasıflandırılmış, ok ve yayla âşıkları öldüren bir savaşçı olarak görülmüş ve bu yönleriyle Türk'e benzetilmiştir. Maşuğun gözünün Türk olarak hayal edilmesinin bir sebebi de daima çekik olmasıdır.[839]

Şeyḫ Âẕerî, gözü en mühim güzellik unsurlarından biri olarak görmüştür. Şaire göre maşuğun gözü tüm güzelliğinin hülasası mahiyetindedir:

[839] Şerefu'd-dîn Râmî, ***Enîsu'l-'Uşşâḳ***, nşr. Abbâs İḳbâl, Encumen-i Neşr-i Âs̱âr-i Îrân, Tahran, 1325, s. 11-13.

ای ز سر تا پا چو چشم خویش عین مردمی چون تواند بود چندین حسن در یک آدمی

(Dîvân, s. 173:2732)

Ey gözü gibi baştan ayağa göz bebeği olan,

Bu kadar güzellik tek bir insanda nasıl olabilir?

Âẕerî'ye göre aşığın gönlünü maşuğa kaptırmasında gözün önemli bir rolü vardır. Bu durum aşığın kalbinin bizzat göz tarafından ya da onun verdiği işaretle yağmalanması şeklinde vuku bulmaktadır:

دل هر چه داشت آن به سرکار دیده رفت در بحر هر چه هست به گرداب می کشد

(Dîvân, s. 111:1088)

Kalpte ne varsa göz kahyasının eline geçti,

Denizde ne varsa girdaba doğru sürüklenir,

وه که چشم تو جانها به اشارت بردند هر که در شهر دلی داشت به غارت بردند

(Dîvân, s. 117:1242)

Vah vah! Canlar senin gözünü işaret saydılar,

Şehirde kalbi olan her şeyi yağmaladılar,

Şeyḫ Âẕerî, gözü maşuğun cefa ve acımasızlığının timsali olarak ele almıştır. Şaire göre göz şuhtur ve zulmüyle tanınmaktadır (bk. Türk). Kan dökücü olan göze âşık olmak ise kan içmekten farksızdır (bk. Ağız ve Dudak). Aşağıdaki beyitlerinde ise şair, maşuğun gözünü kana susamış bir katil olarak vasıflandırmıştır:

از چشم تو مردم همه با ناله و آهند کو دعوی خون دارد و مژگانش گواهند

(Dîvân, s. 122:1386)

Senin gözün yüzünden halk cümle feryat ve figan içinde,

Çünkü o kan dökme derdindedir ve kirpikleri de buna delil,

آن چشم مردم کش نگر مژگان خون آلود بین زنجیر زلفش بر نشان دل های غم فرسود بین

(Dîvân, s. 162:2444)

O insan öldüren göze bak ve kanlı kirpikleri gör,

Zülüf zincirini göster ve kedere batmış yürekleri gör,

Âẕerî, gözü kasaba da teşbih etmiştir. Gözün işini yaparken kullandığı et askısı ise dişlerdir:

دل از دو دسته دندان توست در خطر که هست چشم تو قصاب با دو دسته قناره

(Dîvân, s. 167:2567)

Kalp senin iki diş desten yüzünden tehlikededir,

Çünkü senin gözün kasaptır, iki deste ise kanaradır,

Şair gözün sihir olduğunu söylemiştir (bk. Bela). Göz, şuhluğu ile İslam'ı yerle bir etmektedir (bk. Sâmirî). Gözün kendisi de zaten kafirdir (bk. İman ve Küfür). Âẕerî, bir beytinde ise gözün zulmünü tarif etmek için onu hastaları iyileştirmeye yanaşmayan bir tabibe benzetmiştir:

خوش طبیبی است چشم مستش لیک هیچ بیمار را دوا نکند

(Dîvân, s. 121:1355)

Sarhoş gözü hoş bir tabiptir ama,

Hiçbir hastayı tedavi etmemektedir,

Kimi beyitlerinde ise şair, maşuğun gözünü sarhoş olarak nitelemiştir:

چه هشیاری است در مستی بنازم چشم مستش را چنان دزدد دل از مردم که نتوان دید دستش را

(Dîvân, s. 73:71)

Sarhoşlukta ayıklık olur mu ki onun mahmur gözünü seveyim

İnsanların gönlünü öyle çalar ki eli dahi görünmez

چشم خواب آلودت از مستی به هر سو میفتد گر سوی ما هم فتد یا رب چه نیکو می فتد

(Dîvân, s. 97:719)

Uykulu gözün sarhoşluktan her tarafa düşüyor,

Ya Rabbi! Bizden yana da bir düşse ne güzel olur,

Ortasındaki sarı kısmı saran beyaz yapraklarıyla nergis çiçeğinin maşuğun ela renkli sarhoş gözü olarak hayal edilmesi klasik Fars edebiyatının en kalıplaşmış teşbihlerinden birisidir. Şeyḫ Âẕerî de şiirlerinde bu teşbihe yer vermiştir:

کند به چشم تو تشبیه خویش را نرگس مَثَلِ خوش است کسی را که چشم بیناییست

(Dîvân, s. 86:416)

Senin gözüne teşbih eder kendini nergis,

Gören gözü olan için hoş bir misaldir bu,

کسی را به دور چشم تو پروای خواب نیست　　کو دل کزان دو نرگس جادو خراب نیست

(Dîvân, s. 89:502)

O iki büyülü nergis yüzünden gönlü harap olmamış kişide,
Senin gözünün yakınında uyuyacak cüret yoktur,

غلام نرگس خونریز یارم　　که صد عاشق به تاب یک نظر کشت

(Dîvân, s. 91:554)

Bir bakışının aksetmesiyle yüz aşığı öldüren,
Sevgilinin kan dökücü nergisinin kölesiyim,

مرا ز نرگس شوخ تو یک کرشمه بس است　　چه حاجت است که با تیغ آبدار آیی

(Dîvân, s. 175:2774)

Bana senin şuh nergisinin göz ucuyla bakışı kafidir,
Çeliklenmiş kılıçla gelmenin gereği ne?

Klasik şiirde maşuğun gözünün en önemli vasıflarından birisi küçük olmasıdır. Şeyḫ Âẕerî de gözün küçüklüğü üzerinde durmuş ve onun kısıklığından ötürü daima kapalı sayılabileceğini ifade etmiştir:

به سوی بی دلان نگشود هرگز گوشه چشمی　　ندانم تنگ چشمی تا بدین غایت که فرمودش

(Dîvân, s. 137:1790)

Âşıklara gözünün bir köşesini dahi açıp bakmadı
Bilmem ki bu kadar kısık gözlü olmasını kim söyledi ona

Klasik Fars şiirinin mükerrer teşbihlerinden birisi de maşuğun gözünün küçüklüğü hasebiyle Türk olarak tasavvur edilmesidir. Şeyḫ Âẕerî de bu mazmunu şiirlerinde kullanmış, bu arada Türklerin savaş tekniklerinden olan okçuluğu da göze isnat etmiştir. Mesela, bir beytinde gamze okuyla aşığı öldüren dudağın okçuluğu Türk'e teşbih edilen gözden öğrenmiş olabileceğini söylemiştir (bk. Gamze). Şairin bir başka beytinde de kalp, ok için yine Türk gibi olan göze başvurmaktadır:

ز ترک چشم او دل خواست تیری　　کشید از ابرو آن تیری و مه گفت

(Dîvân, s. 93:623)

Onun Türk gözünden bir ok istedi gönül

O oku kaş (yayında) çekti ve (ona) ay dedi

Âẕerî, bir gazelinde maşuğun gözünü hem Türk hem de Tacik'le mukayese etmiştir. Ancak şaire göre maşuğun gözünün güzelliği ve fitnesi karşısında her ikisinin de bir varlık göstermesi mümkün değildir:

ای آن که در خون میکشی زان رو مه باریک را چشم تو هم بر هم زند هم ترک و هم تازیک را

(Dîvân, s. 74:87)

Ey yüzüyle ince hilali kana bulayan,

Senin gözün hem Türk'ü hem Tacik'i darmadağın ediyor,

Şair, maşuğun gözü için "yargu reisi" ifadesini de kullanmıştır. Yargu, Moğol devlet geleneğinde mahkemeye verilen isimdir. Türkçe ve Moğolcada ortak olarak bulunan bir sözcüktür. Âẕerî, bu sözcüğü zikretmekle gözü Türk ve Moğol milletleriyle özdeşleştirmiş olmaktadır:

حال دل زان چشم می پوشم که مشکل می شود هر حکایت کان پیش میر یرغو می فتد

(Dîvân, s. 97:720)

Gönlün halini o gözden gizliyorum çünkü

Yargu reisinin önüne gelen her hikâye bir meseleye dönüşür

Aşağıdaki beyitte ise maşuğun gözü gönül şehrini ele geçirmek için "yargu şahnesi" tayin etmiştir:

چشم تو در شهر دل شحنه ی یرغو نشاند وه که همه ملک دل در سر شلتاق شد

(Dîvân, s. 110:1069)

Senin gözün gönül şehrinde yargu şahnesini oturttu

Vah vah! Bütün gönül mülkü kavgaya kurban gitti

1.2.5.2.1.9. Kakül (*کاکل*)

Kişinin alnına doğru inen kısa saçlara kakül denir. Şeyḫ Âẕerî, bir beytinde kakülü maşuğun âşıkları esir almak için kullandığı güzellik unsurları arasında saymıştır:

مرغ وحشی را به دام و دانه مردم ره زنند او ره مردم به خال و خط و کاکل می زند

(Dîvân, s. 119:1299)

İnsanlar, vahşi kuşu tuzak ve tane ile avlar,
O, insanları ben, ayva tüyü ve kakül ile avlar,

1.2.5.2.1.10. Kaş (*ابرو*)

Klasik Fars şiirinde maşuğun kaşının hususiyeti eğikliğidir. Bu bakımdan kaş; hilale, çeşitli harflere, eyvana, mihraba ve yaya benzetilmiş; ayrıca Necm suresi 9. ayette geçen "iki yay aralığı" ifadesiyle ilişkilendirilmiştir.[840] Benzer teşbihler Şeyḫ Âẕerî'nin şiirlerinde de yer almaktadır. Söz gelimi aşağıdaki beyitlerinde şair, maşuğun kaşını hilale benzetmiştir:

ابرویش را ماه نو گفتم ز من در تاب شد آذری گفت از تو این تشبیه بسیاری کم است

(Dîvân, s. 83:341)

Kaşına hilal dedim, dediğimden alındı,
Âẕerî dedi ki senin bu teşbihin pek yetersiz kalmıştır,

ای ماه نو به ابروی شوخت اشارتی آب حیات از لب لعلت عبارتی

(Dîvân, s. 169:2629)

Ey hilalin şuh kaşına işaret olduğu!
Âb-ı hayât senin lal dudağından bir ifadedir

Âẕerî, kaşı eğik olması hasebiyle nûn harfine de benzetmiştir (bk. Tevil). Şairin kaşın eğikliğine vurgu yapmak için kullandığı misallerden birisi de eyvandır:

دستور طاق از ابروی خوب تو می برد هر کو به روزگار تو سازد عمارتی

(Dîvân, s. 169:2631)

Senin çağında bir bina inşa eden herkes
Eyvan yapma ruhsatını senin güzel kaşından ister

طاق ابروی خوشت یا رب چه طاقی دلکش است دلگشا هرگز نباشد طاق با این درهمی

(Dîvân, s. 173:2733)

Ya Rabbi! Güzel kaşının eyvanı ne kadar gönül çelici bir eyvandır
Bu kadar aşüfte bir eyvan asla gönül açıcı olmaz

[840] Şerefu'd-dîn Râmî, ***Enîsu'l-'Uşşâḳ***, nşr. Abbâs İḳbâl, s. 11-13.

Maşuğun eyvan gibi olan kaşını Âẕerî her zaman bir güzellik timsali olarak görmemiştir. Mesela bir beytinde ezel nakkaşlarının maşuğun kaş eyvanı üzerine viran bir zulüm binası inşa ettiklerini söylemiştir (bk. Zulüm). Bir başka beytinde ise kaş eyvanını ayyaşların uğrak yeri olarak tasvir etmiştir:

بر طاق ابروی تو نهادن خطاست دل دارند خانه مردم بدمست پیش طاق

(Dîvân, s. 142:1911)

Senin kaş eyvanına kalbi bırakmak hatadır,

Ayyaşlar mesken tutmuş eyvanın dibini,

Maşuğun yüz uzuvlarının aşığı yaralayıp öldüren savaş aletleri olması Fars edebiyatında sıkça başvurulan bir teşbih türüdür. Şeyḫ Âẕerî de kaşı yaya benzetmiştir. Âşık ise kaş yayından çıkan oka hedef olmaya dünden razıdır:

این که داری سر پیوند کمان ابرویی بر ره تیر بلا سینه سپر باید ساخت

(Dîvân, s. 78:216)

Kaş yayına kavuşmanın sırrına sahip olmak için,

Bela okunun yolunda sineni siper etmelisin,

مرا گر ز آنکه روزی کشته باشند به تیر آن کمان ابروی آرید

(Dîvân, s. 132:1656)

Beni eğer bir gün öldürecek olsalar,

O kaş yayının okunun önüne koyun,

Kaş yayından atılan ok Şeyḫ Âẕerî'nin şiirlerinde çoğunlukla kirpiktir (bk. Kirpik). Ancak, bazen gamze de ok olabilir (bk. Gamze). Şairin bir beytinde ise kaştan fırlatılan ok aşığın kendisidir:

من که پیوسته به ابروی تو بودم خرسند دست ایام چو تیرم ز کمان دور افکند

(Dîvân, s. 119:1314)

Ben senin kaşınla birlikteyken mutluydum,

Sonra eyyamın eli beni yaydan ok gibi uzağa fırlattı,

Bir beytinde ise Âẕerî, Necm suresi 9. ayette Hz. Muhammed'in miraçta Allah ile arasında kalan mesafeyi anlatan "iki yay aralığı" ifadesiyle maşuğun kaşının yay olması arasında bir irtibat kurmuştur (bk. Miraç).

Klasik Fars şiirinde kaş mihraba da benzetilmiştir.[841] Şeyḫ Âẕerî ise bazı şiirlerinde kaşı mihrap, namaz ve kıble ile bağlantılı mazmunlar içerisinde zikretmiştir. Mesela, bir beytinde cami imamının maşuğun gözünü ve kaşını görmesi halinde mihrabı ve namazı bırakıp kaçacağını söylemiştir (bk. İmam). Bir başka beyitte ise namazının geçerli olması için kıble yerine maşuğun kaşına dönmesi gerektiğini ifade etmiştir (bk. Namaz). Şaire göre kaşın köşesindeki siyah ben, mihrabın köşesindeki küfür noktası gibidir (bk. Küfür).

1.2.5.2.1.11. Kirpik (*مژگان*)

Klasik Fars şiirinde maşuğun kirpikleri ok ve mızrak gibi aşığı hedef alan delici silahlara benzetilmiştir.[842] Şeyḫ Âẕerî de kirpiği ok olarak ele almıştır:

از ناوک مژگان تو در سینه ی مجروح هر تخم که کشتیم همه نیش برآورد

(Dîvân, s. 104:896)

Senin kirpik okunla yaralanmış göğse,
Hangi tohumu ektiysek diken çıkardı,

تا بریزانند خون عالمی را بی گناه تیر مژگان تو را از غمزه پیکان ساختند

(Dîvân, s. 115:1194)

Günahsız alemin kanını dökmek için,
Gamzeden senin kirpik okuna temren yaptılar,

ای که بر دل زخم های تیر مژگانش رسید از کمان ابروانش تا چها باید کشید

(Dîvân, s. 132:1660)

Ey onun kirpik oklarından kalbi yaralanan!
Onun kaş yayından daha neler çekeceksin?

Şair bir beytinde de aşığı kirpik okuyla vurulup kan revan içinde kalmış halde tasvir etmiştir:

دل سرگشته زان مژگان به زلفش خون چکان رفته از صید تیر خورده چونکه خون بینند پی باشد

(Dîvân, s. 109:1042)

---

[841] Annemarie Schimmel, ***A Two-Colored Brocade ...*** , s. 90.
[842] Riccardo Zipoli, Poetic Imagery, 2009, s. 205.

Şaşkın yürek o kirpikten zülfüne doğru kan damlatarak gitti,
Avlanıp okla vurulmuş ve geçtiği yerde kan izlerini görürler,

Âẕerî, kirpiğin oka benzemesinden bahsetmediği beyitlerinde dahi onu aşığın kanının dökülmesiyle ilişkilendirmiştir. Şaire göre maşuğun kirpiklerinden kan damlamaktadır ve maşuğun gözünün aşığı öldürmeye niyetli olduğunun delili kirpiklerdir (bk. Göz). Âşığın gönlündeki yaralar da maşuğun kirpikleri yüzündendir:

آمد همه زخم سر مژگان تو در دل هر زخم که بر دل رسد آن کارگر آید

(Dîvân, s. 128:1562)

Gönüldeki bütün yaralara senin kirpiklerin sebep oldu,
Gönle gelen her yara etkilidir,

Bir beytinde ise Şeyḫ Âẕerî, kirpikleri olumsuz yönleriyle anmamış ve pak olarak nitelemiştir. Şair, kirpiklere yönelmek için geç kaldığından yakınmaktadır:

کاش ما اول بدانستی گناه خویش را تا به مژگان پاک می کردیم راه خویش را

(Dîvân, s. 73:77)

Keşke önceden bilseydik günahımızı,
Pak kirpiklere doğru döndürseydik yolumuzu,

1.2.5.2.1.12. Kulak Memesi (*بناگوش*)

Kulağın küpe takılan kısmına kulak memesi denilmektedir. Şeyḫ Âẕerî, divanında maşuğun güzellik unsurları arasında nadiren de olsa kulak memesini de zikretmiş ve bu unsuru daima zülüfle beraber ele almıştır:

بگفتم چیست آن زلف و بناگوش نمودی از شب است و صبحگه گفت

(Dîvân, s. 93:625)

O zülüf ve kulak memesi nedir, diye sordum,
Gecenin ve gündüzün göstergesidir, diye cevap verdi,

تا زلف نهاد در بناگوش دود از عرب و عجم برآورد

(Dîvân, s. 104:902)

Kulak memesinden zülfünü bırakınca,

Arap ve Acem illerinden duman yükselir,

1.2.5.2.1.13. Saç (مو، گیسو)

Şeyḫ Âẕerî, saç anlamına gelen kelimeleri divanından az sayıda beyitte zikretmiş ve maşuğun saçıyla alakalı hususları daha çok zülüf sözcüğü ile ifade etmiştir (bk. Zülüf). Şaire göre maşuğun her saç telinde bir başka işve ve naz vardır (bk. Naz). Âşığın eli maşuğun saçına gitmek istemektedir ama tıpkı maşuğun sokağı gibi saçına ulaşmak da imkansızdır (bk. Sokak). Bir gazelinde Âẕerî, maşuğun saçını siyahlığı nedeniyle Habeşli olarak vasıflandırmış ve onun miskten bile hoş koktuğunu dile getirmiştir (bk. Ceylan). Rubailerinden birisinde ise iki saç telini Firavun ile Hâmân'dan iki yadigâr olarak adlandırmış ve onları Żaḥḥâk'ın omuzlarından çıkan iki yılana teşbih etmiştir (bk. Żaḥḥâk).

1.2.5.2.1.14. Ter (عرق)

Şeyḫ Âẕerî'nin gazellerinde geçen bir başka güzellik unsuru da maşuğun teridir. Şair, maşuğun dudağından damlayan terin âb-ı hayât sayılabileceğini ifade etmiştir (bk. Can) (bk. Ağız ve Dudak). Âẕerî, maşuğun yüzünden dökülen teri ise şebnem ve gül suyu olarak nitelemiştir:

بر آفتاب رخت شبنم عرق ماند　　به رحمتی که بر اهل نظر فرو ریزد

(Dîvân, s. 107:996)

Güneş yüzündeki ter şebnem gibidir,
Rahmet ile ehl-i nazarın üzerine dökülür,

عرق کزان رخ چون آفتاب می ریزد　　گل است آن رخ و از گل گلاب می ریزد

(Dîvân, s. 107:1002)

O güneş gibi yüzden ter dökülüyor,
O yüz gül olduğundan gülden gül suyu dökülüyor,

1.2.5.2.1.15. Yüz (رخ، روی)

Klasik Fars edebiyatında maşuğa düzülen övgülerin temerküz ettiği uzuv; göz, kaş, kirpik, dudak, ayva tüyü ve ben gibi diğer güzellik unsurlarını kendinde bulunduran

yüzdür. Yüz; güneşe ve aya benzetilmiştir.[843] Bununla beraber ay teşbihi çok daha sık görülmektedir.[844] Öyle ki "mâh" tabiri maşuğun yüzünü hatta maşuğun kendisini ifade eden kalıplaşmış bir istiare halini almıştır. Çoğu defa maşuğun yüzü aydan bile daha güzeldir ve ay onun güzelliği karşısında utanç içindedir.[845]

Şeyḫ Âẕerî'nin de maşuğun yüzünü teşbih ettiği nesneler arasında ay ilk sırada gelmektedir:

رخت را ماه تابان گفته بودم هر آن کس دید رویت را همان گفت

(Dîvân, s. 93:605)

Senin yüzüne parlak ay demiştim,

Yüzünü gören herkes de aynısı dedi,

Öte yandan şair, maşuğun çehresini ay ile mukayese ettiği beyitlerin çoğunda ayın güzellikte maşuk ile yarışamayacağının altını çizmiştir:

نسبت ماه ز رویت ز کجا تا به کجا سخن جنت و کویت ز کجا تا به کجا

(Dîvân, s. 71:6)

Ayın nisbeti nerede, senin yüzün nerede?

Cennetin lafı nerede, senin sokağın nerede?

از رشک مهر روی تو چندان بکاست ماه کو را به روزگار تو کم می توان شناخت

(Dîvân, s. 79:221)

Senin güneş gibi yüzünü kıskanmaktan ay bayağı küçüldü,

Çünkü senin devrinde onun tanınırlığı pek azdır,

ماه گفتن رخ او را سخنی بس دور است بعد تشبیه نگر کان ز کجا تا به کجاست

(Dîvân, s. 82:309)

Ay demek onun yüzüne çok alakasız bir sözdür,

Teşbih ettikten sonra bir bak: Biri nerede, öbürü nerede?

[843] Riccardo Zipoli, Poetic Imagery, 2009, s. 203.
[844] Annemarie Schimmel, ***A Two-Colored Brocade ...*** , s. 209.
[845] Annemarie Schimmel, ***A Two-Colored Brocade ...*** , s. 60.

سرو را دیدم به پیش قامتت جانی نداشت ماه را کردم مقابل با رخت آنی نداشت

(Dîvân, s. 90:541)

Servinin senin endamın karşısında cansız kaldığını gördüm,

Ayı yüzünün karşısına koydum, bir an dayanamadı,

دلم روی خوشت را دید و مه گفت شد از تشبیه من در تاب و وه گفت

(Dîvân, s. 93:622)

Gönlüm güzel yüzünü gördü ve ay dedi,

(Yüzün) benim teşbihimden incindi, vah dedi,

خواست تا با رخ تو ماه مقابل گردد مهرورزان رخت حلقه بگوشش کردند

(Dîvân, s. 117:1256)

Ay senin yüzünle müsavi olmayı istedi diye,

Yüzünün sevenleri onu köle yaptılar,

کنند نسبت مه با تو جای آن دارد که ماه را ز شرف سر بر آسمان ساید

به حسن با رخ خوبت کجا برآید ماه که با جمال تو خورشید بر نمی آید

(Dîvân, s. 131:1641-1642)

Ayı sana nispet ederler (diye)

Ayın şereften başının göğe ermesi yerinde olur.

Senin güzel yüzünle nasıl bir olsun ay?

Güneş bile yarışamaz senin cemalinle

Maşuğun yüzü aydan o kadar üstündür ki ayı dünya güzellerinin ismini kaydettiği bir nevi defter olarak kullanmaktadır:

ای روی تو بر صفحه ی مه رانده رقم را خط در زده خوبان عرب را و عجم را

(Dîvân, s. 74:97)

Ey yüzü ay sayfası üzerine yazı yazan,

Arap ve Acem güzellerini yazıya döken,

Şeyḫ Âẕerî sevgilinin çehresini güneşe de benzetmiştir:

چشم ها امروز روشن شد به نور روی تو هر کجا خرشید آید نور بخشد دیده را

(Dîvân, s. 71:2)

Gözler bugün senin yüzünün nuruyla aydınlandı

Güneş, geldiği her yerde göze ışık verir

Maşuğun güneş gibi olan yüzü kâinatın tüm güzelliklerini kendinde toplamıştır. Ayva tüyleri ise güneş etrafındaki haleye benzemektedir:

آن که در روی تو حسن دو جهان گرد آورد خط مشکین تو هم در خور آن گرد آورد

(Dîvân, s. 103:884)

Her iki alemin hüsnü senin yüzünde toplanmıştır,

Misk kokulu ayva tüylerin de o güneşin etrafında toplanmıştır,

Şaire göre, maşuk ile güneşin güzelliği mukayese edildiğinde ise maşuğun yüzünün üstünlüğü ortaya çıkmaktadır:

کردم مقابل رخ تو آفتاب را چیزیست در رخ تو که در آفتاب نیست

(Dîvân, s. 89:504)

Yüzünle karşılaştırdım güneşi,

Yüzünde güneşte olmayan bir şey var,

Nitekim, maşuğun yüzüne benzetilmek güneş için büyük bir iftihar sebebidir ve güneş mutluluktan yere göğe sığamamaktadır:

به روی خویش کردی نسبتی خورشید تابان را دگر خورشید از شادی عجب گر در جهان گنجد

(Dîvân, s. 97:729)

Parlayan güneşi yüzünle kıyas ettin,

Artık güneş mutluluktan aleme sığar mı?

Şair bir beytinde ise maşuğun yüzünün güzelliği karşısında hem güneşin hem de ayın titrediğini söylemiştir:

چو دید عکس رخت مه در آب می لرزد ز رشک تاب رخت آفتاب می لرزد

(Dîvân, s. 106:955)

Yüzünün aksini suda görünce ay titrer,

Yüzünün parlamasını kıskanmaktan güneş titrer,

Âẕerî'nin maşuğun yüzüyle mukayese ettiği diğer nesneler ise mum ve nergistir. Şairin beyitlerine bakılırsa, her ikisi de maşuğun çehresinin güzelliğine nispetle pek aşağı kaldıkları için ne onunla konuşmaya ne de ona bakmaya hakları vardır:

شمع با روی تو لاف از روشنی میزد شبی سوختندش زین سبب پیش تو از سر تا به پای

(Dîvân, s. 169:2609)

Mum senin yüzünle aydınlık hakkında konuşuyordu bir gece,

Bu yüzden onu senin önünde baştan ayağa yaktılar,

کژ می نگریست سوی رویت نرگس بستند و از باغها برونش کردند

(Dîvân, s. 195:18)

Nergis senin yüzüne yan bakıyor diye,

Bağladılar ve bahçelerden dışarı çıkardılar onu,

Şeyḫ Âẕerî'ye göre aşığın en büyük arzusu maşuğun yüzünü görmektir. Âşık onu göreceği günü beklerken ölmeye bile razıdır:

اگر نظاره ی رویش به چون منی نرسد درین امید بمیرم که خوش تمناییست

(Dîvân, s. 86:410)

Eğer yüzünün temaşası benim gibi birine nasip olmasa bile,

Bu ümitle ölmek bile hoş bir beklentidir,

Şeyḫ Âẕerî maşuğun çeşitli uzuvlarını küfür ve sihir gibi dine ters ve olumsuz kavramlarla özdeşleştirmiştir. Ancak Âẕerî'nin maşuğun çehresiyle ilgili tutumu farklıdır. Aşağıdaki beytinde şair, maşuğun yüzünü görmenin ruhu yenilediğini ve Müslümanların imanını güçlendirdiğini ifade etmiştir:

چشمه ی نور است روی دوست کو جان تازه کرد هر مسلمانی که دید آن روی ایمان تازه کرد

(Dîvân, s. 102:867)

Dostun yüzü canı tazeleyen nur pınarıdır

O yüzü gören her müslüman imanını tazelemiştir

Şeyḫ Âẕerî'ye göre maşuğun yüzü o kadar güzeldir ki gizli kalması daha hayırlıdır. Zira, böyle bir güzelliğin ifşa olması kargaşaya yol açabilir. Nitekim şair, maşuğun yüzündeki peçe düşerse kâinata da figan düşeceğini söylemiştir (bk. Ağız ve Dudak). Maşuğun kalpten çıkıp kendini göstermesi hâlinde ise yüzü ve zülfü yüzünden gece ve gündüze figan düşecektir (bk. Zülüf). Aşağıdaki beyitlerde ise Âẕerî, maşuğun

yüzünün halk tarafından görülmesiyle insanlığın ebedi yaşama kavuşabileceğini dile getirmiştir:

گر نقاب از روی جان بخش تو یک دم برفتد　　رسم مردن دیگر از اولاد آدم برفتد

(Dîvân, s. 97:710)

Eğer senin can verici yüzünden peçe bir an düşse
İnsanoğlunda artık ölmek diye bir şey olmaz

رستخیز آن بود ای خواجه که معشوقه ی ما　　با چنان روی به بازار قیامت گذرد

(Dîvân, s. 101:830)

Ey Hâce! Bizim sevgilimiz öyle bir yüzle
Kıyamet pazarına uğrarsa işte kıyamet budur.

1.2.5.2.1.16. Zülüf (زلف)

Zülüf, maşuğun şakaklarından ve kulağın üzerinden sarkan saç öbeğidir.[846] Gerçek hayatta saç farklı renklerde olabileceği halde şairler zülfü neredeyse her zaman siyah olarak hayal etmişlerdir. Klasik Fars şiirinde zülüf siyah renginden ötürü geceye benzetilirken hem rengi hem kokusu bakımından misk ve ambere benzetilmiştir.[847] Tasavvufî edebiyatta ise zülüf; siyah rengiyle küfrün karanlığını, sevgilinin yüzünü örtmesiyle ise vahdeti gizleyen kesreti temsil eder.[848] Zülfün sık teşbih edildiği bir başka nesne de zincirdir.[849]

Şeyḫ Âẕerî, maşuğun zülfüyle alakalı çeşitli teşbihler kurmuştur. Şairin zülfü en çok irtibatlandırdığı şey ise gecedir:

در شام زلف خال تو تا در کمین گریخت　　مشک از خطای خویش به صحرای چین گریخت

(Dîvân, s. 79:227)

Zülfün (gibi kara) gecede senin benin pusu kurunca,
Misk kendi yöresi Ḫaṭâ'dan Çin çölüne kaçtı,

---

[846] Ali Ekber Dihḫudâ, "Zulf" ***Luġatnâme-yi Dihḫudâ***, Cild-i Nuhum, 1377, s. 12895.
[847] Maḥbûbe Cihânmerd, Zehrâ Âḳâbâbâyî, Sümeyye Ḥusna'liyân, "İştirâkât-i Zîbâyî-şinâsî ve Mażmûn-perdâzî-yi Zulf-i Ma'şûḳ der Şi'r-i Fârsî ve Arab", ***Faṣlnâme-yi İlmî-yi Pijûhişî-yi Pijûhişhâ-yi Edebiyyât-i Taṭbîḳî***, Şumâre 13, 1396, s. 108-109.
[848] Seyyid Ca'fer-i Seccâdî, ***Ferheng-i Iṣṭılâḥât ve Ta'bîrât-i 'İrfânî***, s. 442.
[849] Maḥbûbe Cihânmerd, Z. Âḳâbâbâyî, S. Ḥüsna'liyân, "İştirâkât-i Zîbâyî-şinâsî ve Mażmûn-perdâzî-yi Zulf-i Ma'şûḳ … ", s. 117.

قصه ی زلف شبی با ماه مجلس در گرفت شب به آخر رفت و این افسانه پایانی نداشت

(Dîvân, s. 90:542)

Bir gece ile meclisin ayı arasında zülfün hikayesinden bahis açıldı

Gece sona erdi ama bu efsanenin sonu gelmedi

مرو از دل برون ترسم گرت جایی گذر افتد افغانی از رخ و زلف تو در لیل و نهار افتد

(Dîvân, s. 96:703)

Kalpten dışarı çıkma! Korkarım öyle bir yere yolun düşer de

Zülfünden ve yüzünden geceye ve gündüze figan düşer,

بیفشان زلف بر عارض که تا در شب بگردد گم برافکن دامن برقع که تا مه در نهار افتد

(Dîvân, s. 96:705)

Çehren üzerine sal zülüfleri de gece kaybolsun,

Peçenin ucunu aç da (yüzünün aydınlığından) ay gündüze bürünsün

در خم زلف تو سرگردانم ای مه برفروز از رخت نوری که شب تاریک و باریک است راه

(Dîvân, s. 165:2525)

Zülfünün kıvrımında avareyim, ey Ay!

Yüzünden bir ışık saç çünkü gece karanlık, yol ise dardır,

Yukarıdaki beyitlerden maşuğun siyah zülfünün beyaz yüzüyle tezat oluşturduğu ve aşığın sevgilisinin siyah saçını görmek yerine yüzünü görmeyi tercih ettiği anlaşılmaktadır. Âẕerî, bir gazelinde de zülüf ile kulak memesi arasında benzer bir karşıtlık tahayyül ederek zülfün gecenin, kulak memesini ise gündüzün numunesi olarak tanımlamıştır (bk. Kulak Memesi). Maşuğun zülfü ile teni arasındaki renk farkını şair farklı teşbihlerle de ele almıştır. Bir gazelinde maşuğun yüzünü imanın sembolü olarak sunarken zülfü de küfre benzetmiştir (bk. İman ve Küfür). Bir başka gazelde ise siyah zülüf Hindistan, beyaz yüz ise Rum ülkesidir:

دل به رویش عاشق و سرگردان به زلف خانه در روم است و مسافر مانده در هندوستان

(Dîvân, s. 160:2387)

Kalp yüzüne âşık olmuş, zülfünde ise yolunu kaybetmiş,

Evi Rum diyarında ama yolcu Hindistan'da kalmış,

Şeyḫ Âẕerî'nin zülfü ve zülfün kıvrımlarını teşbih ettiği diğer bir nesne kementtir. Bir gazelinde şair, zülüf kementiyle kalpleri avladığı için maşuğu kafirlikle itham etmiştir (bk. İman ve Küfür). Şairin zülfü kement olarak tahayyül ettiği sair beyitlerde de zülüf aşığı esir etmek için kullanıldığı gibi aşığın çukurdan kurtulmasına da vesile olabilmektedir:

تا آن کمند زلف نیاید به دست تو ای دل مجو ز چاه زنخدان او نجات

(Dîvân, s. 78:203)

O zülüf kemendi senin eline geçmedikçe

Gabgab çukurundan necat yolu arama, ey gönül

در گردنم از زلف بتان کرده کمندی گرد همه شهرم به مباهات برآرید

(Dîvân, s. 132:1651)

Putların zülfünden boynuma kement yapıp,

Övünerek şehrin her yerinde beni dolaştırın

Şeyḫ Âẕerî kimi beyitlerinde ise zülfü aşığı bağlayan bir zincir olarak ele almıştır. Bu beyitlerde âşık ise maşuk yüzünden aklını kaçırmış bir deli konumundadır:

مکش زنجیر زلف و آذری را مکش چندین که او دیوانه ی توست

(Dîvân, s. 86:423)

Zülüf zincirini çekip de Âzerî'yi öldürme

O kadar deli divanedir ki o sana!

در زلف تو دیوانه نه آذری تنهاست زنجیر تو همچون او دیوانه بسی دارد

(Dîvân, s. 101:822)

Senin zülfündeki tek deli Âẕerî değildir,

Senin zincirinde onun gibi birçok divane var,

در حلقه ی زلف تو که آن دام جنون است بس مردم دیوانه به زنجیر فتادند

(Dîvân, s. 116:1240)

Delilik tuzağı olan senin zülüf halkanda,

Birçok divane insan zincire vurulmuştur,

Âẕerî'nin gazellerinde zülfün aşığın başına açtığı dertler arasında en sık zikredilen aşığı gabgab çukuruna düşürmesidir. Zülüf bazı beyitlerde aşığa dolanıp çukura çeker, bazı beyitlerde ise zülfün karanlığı yüzünden yolunu göremeyen âşık gabgaba yuvarlanır (bk. Gabgab).

Zülfün her zaman siyah olarak tasvir edilmesi şiirde birçok olumsuz kavramla ilişkilendirilmesine olanak sağlamaktadır. Şeyḫ Âẕerî de zülfü fitne olarak adlandırmıştır (bk. Bela). Zülüf, küfrü karanlığıyla beslemektedir ve zülfün kıvrımındaki küfür o kadar güçlüdür ki yüz İslam'ı yok etmesi mümkündür (bk. İman ve Küfür). Lat ve Menat'ın küfürle ilgili tüm vasıfları zülüfte toplanmıştır (bk. Menat). Âẕerî, bir beytinde de zülüfleri bozar gibi nice tövbe bozduğunu söylemiştir (bk. Tövbe).

Maşuğun zülfünün rüzgârın etkisiyle açılıp dağılması ise birçok karışıklığı beraberinde getirebilmektedir. Şaire göre saba yeli maşuğun zülfünü kazara açınca bin aşığın imanı rüzgârda uçup gider (bk. İman ve Küfür). Saba yeli zülüfleri birbirine kattığında ise dünya birbirine girer (bk. Genel Olarak Aşk). Diğer bir beytinde Âẕerî, maşuğun zülfünü açmasına şahit olması hâlinde aşığın aklını yitireceğini söylemiştir:

بر طرف ماه سنبل زلف سیاه تو مگشا ز هم که عقل پراکنده می شود

(İÜ, s. 66b)

Sümbül gibi siyah zülfünü ay (yüzüne) doğru,

Açıp dağıtma çünkü akıl darmadağın olur,

Yine zülfün rüzgârda dağılmasından bahsettiği diğer bir beyitte ise şair, zülfü herhangi bir kargaşa ya da kötü bir durumun sebebi olarak göstermemiştir. Söz konusu beyitte zülüften yürek ve can dökülmesi, zülfün aşkın kaynağı olması ya da pek çok aşığın muhabbetini kendine celbetmiş olması şeklinde yorumlanabilir:

اگر صبا سر زلف تو را بر افشاند ز هر شکن دل و جان همچو زر فرو ریزد

(Dîvân, s. 107:998)

Saba yeli senin zülfünün ucunu savursa,

Her kıvrımından altın gibi yürek ve can dökülür,

Âẕerî'nin zülfü aşığın kalbinin mekânı olarak tasvir ettiği bir başka beyti de şöyledir:

دل غریب به زلف فتاده مهمان است عزیز دار در آن حلقه میهمانت را

(Dîvân, s. 73:60)

Zülfe esir düşmüş garip gönül misafirdir

O kıvrımdaki misafirine hürmet göster

Bazı şiirlerinde Şeyḫ Âẕerî, zülfe gayet olumlu anlamlar yüklemiştir. Mesela, sekizinci imam Ali er-Rıżâ'yı övdüğü bir kasidesinde İmam'ın türbesini güzellerin zülfüne benzetmiştir. Şaire göre, türbeyi ziyarete gelenler bu yüzden manevi anlamda kendilerinden geçmektedirler (bk. Ali er-Rıżâ). Maşuğun cefasından şikâyet etmek yerine ondan ümitli olduğunu ifade ettiği bir gazelinde ise Âẕerî, zülfü Nûşirevân-ı Âdil'in halkın kolayca kendisine ulaşabilmesi için yaptırdığı adalet zincirine benzetmiştir (bk. Zincir).

Şeyḫ Âẕerî, kendisi için artık zülüf peşinde koşma vaktinin geçtiğini ise şöyle ifade etmiştir:

فکر سر زلف آذریا روز جوانی است چون پیر شدی با سر چوگان نتوان رفت

(Dîvân, s. 92:591)

Zülfün ucunu düşünmek gençlikte kaldı, ey Âẕerî!

İhtiyarladın mı bastonla (zülfün peşinden) gidemezsin,

1.2.5.2.2. Maşuğun Teşbih Edildiği Varlıklar

Klasik Fars şiirinde maşuğun sıklıkla teşbih edildiği belli varlıklar söz konusudur. Şeyḫ Âẕerî de maşuğu en çok huriye, periye, puta ve serviye benzetmiştir. Bu bölümde şairin bu teşbihleri nasıl kullandığı incelenecektir.

1.2.5.2.2.1. Huri (حور)

Huriler cennette müminlere hizmet edecek dişi varlıklardır. İyi huylu ve çok güzel olmalarından dolayı, şiirde maşuk sıklıkla hurilere benzetilmiştir.[850] Şeyḫ Âẕerî maşuğun güzelliğinin huride ve peride dahi olmadığını söylemiştir (bk. Maşuk). Maşuk; cennete bir huri olduğu gibi ayrıca Hızır'ın kız kardeşi ve Cebrail'in de

[850] İskender Pala, ***Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü,*** s. 116-117.

halasıdır (bk. Cebrail). Şairin diğer bir beytine bakılırsa maşuğa huri bile denilemez çünkü o ancak melek olabilecek bir mertebededir (bk. Melek).

Âẕerî'ye göre maşuğun kimseye teveccüh göstermemesinin sebebi de hurilerle aynı soydan olmasıdır:

با آدمیان انس نداری و عجب نیست زان رو که بهشتی صفتان حور نژادند

(Dîvân, s. 116:1239)

Âdem soyundan olanlara yakınlık göstermiyorsun. Bu da garip kaçmaz
Çünkü cennet sıfatlılar huri soyundan gelir

Âẕerî, aşağıdaki beytinde ise maşuğu hurilerden çok daha üstün bir konuma yükseltmiştir. Buna göre maşuğun sokağının tozu bile hurilerin yüzüne sürülebilecek değerdedir:

غبار کوی تو با خود برم به باغ بهشت به یادگار تو در روی حور عین مالم

(Dîvân, s. 151:2144)

Senin sokağının tozunu yanımda götüreceğim cennet bağına,
Senin yadigarin diye kara gözlü cennet hurisinin yüzüne süreceğim,

Kimi beyitlerinde ise Âẕerî, maşuğun huri olduğunu öne sürmenin hata olacağını dile getirmiştir. Şaire göre bunun sebebi maşuğun kötü kalpli olması ve âşıkta hicrana yol açmasıdır:

هر بهشتی صفتی را که بود دوزخ هجر بی قصوری نبود گرچه به صورت حور است

(Dîvân, s. 81:291)

Hicran cehennemine (yol açan) her cennet sıfatlı,
Görünüşte huri olsa da kusursuz olamaz,

حورش مخوان به حسن که محض قصور بود سنگین دلی که قاعده ی یاری نداشت

(Dîvân, s. 90:537)

Yâr olmanın kaidesini bilmeyen taş kalpliye
Güzelliğine bakıp huri deme; bu sırf kusur olur

Şeyḫ Âẕerî'nin şiirlerinde bazen huri, cennet ümidi ile amel etmenin sembolüdür. Bu tür beyitlerinde şair, ilahi aşk ehlinin zahitler gibi cennet ve huri peşinde olmadığını

ve sadece maşuğa kavuşmayı istediğini vurgulamıştır (bk. Ḫuld-i berrîn) (bk. Firdevs) (bk. Maşuk).

1.2.5.2.2.2. Peri (پری)

Peri, olağanüstü güzelliği ve güçleri olan hayali dişi varlıktır. İslam'da peri inancı yoktur ama İslam cemiyetlerinde perilerin güzel ve zararsız cinler olduğuna dair inanış yaygındır.[851] Şeyḫ Âẕerî'ye göre maşuk o kadar güzeldir ki ancak huriler ve perilerle karşılaştırılabilir:

این چنین حس و لطافت نیست در حور و پری چون توان گفتن که این صورت ز نسل آدم است

(Dîvân, s. 83:339)

Böyle duygu ve güzellik yoktur huride ve peride bile,
Bu suretin Âdem neslinden olduğu nasıl söylenebilir?

یارب این حور است از خلد برین بگریخته یا به صورت شد پری با آدمی انگیخته

(Dîvân, s. 166:2534)

Ya Rabbi! Ḫuld-i berrîn'den kaçmış bir huri midir bu?
Yoksa insan suretine bürünmüş bir peri midir?

Şair, bir beytinde de maşuğu "peri yüzlü" olarak tavsif etmiştir (bk. Şimşir).

1.2.5.2.2.3. Put (Güzel) (بت، صنم)

Klasik şiirde put; güzel, genç ve maşuk anlamlarında kullanılmıştır. Şairin kendi dininin puta secde etmek olduğunu öne sürmesi veya mahşerde bile putlardan bahsedeceğini dile getirmesi şiirlerde sık karşılaşılan ifadelerdir.[852]

Şeyḫ Âẕerî de divanında yer yer maşuğu put sözcüğü ile anmıştır:

می شوم قربان ابرویی و این کیش من است رو به بت می آورم محراب در پیش من است

(Dîvân, s. 84:359)

Bir kaşa kurban olurum, benim dinim meşrebimdir,
Puta yüzümü dönerim, önümde de mihrap olur

[851] Nebi Bozkurt, "Peri" ***DİA***, XXXIV. Cilt, 2007, s. 232.
[852] Ahmet Talât Onay, ***Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar***, s. 229-230.

آذری تا دید در شهر آن صنم را ماه گفت او نه تنها هر که دید آن ماه را گوید همان

(Dîvân, s. 160:2389)

Âẕerî, şehirde o sanemi görünce "aydır", dedi,

Sadece o değil ki! O ayı kim görse aynısını söyler

Sanem, güzel insan suretinde yapılmış putlara denir. Güzel insanın put olarak tasavvur edilmesinin de esasen insan heykeli şeklindeki putlardan esinlenerek ortaya çıkmış olduğu düşünülebilir. Öte yandan, Âẕerî'nin maşuğu puta teşbih etmesinin tek sebebi güzellik değildir. Bir beytinde şair, maşuğun küfür ve fitneleriyle İslam'ı darmadağın ettiğini ve bu yüzden Menat gibi bir put olduğunu söylemiştir (bk. Menat).

Şeyḫ Âẕerî'nin bazı beyitlerinde put sözcüğünün tasavvufî anlamıyla kullanıldığı belli olmaktadır. Mesela, Âẕerî bir beytinde putun güzelliği meydana çıktığında zünnarların üzerindeki hırkaların düşeceğini söylemiştir (bk. Hırka, Tasavvuf). Bu beyitte ifade edilen mana; ilahi hakikatin tecelli edeceği ahirette, samimiyeti olmayan görünüşteki dindarların ifşa olacağıdır. Şair, çigil (چگل) sözcüğünü hem çamur hem de güzel yüzlü manasında tevriyeli olarak kullandığı aşağıdaki beytinde ise putları ilahi aşkın sembolü olarak zikretmiştir:

ما روضه ی بهشت به زاهد بهشته ایم ما را مقام کوی بتان چگل کنید

(Dîvân, s. 133:1696)

Biz cennet bahçesini zahide bırakmışız,

Bizi güzel yüzlü (çamurdan) putların sokağına koyunuz,

Başka bir beytinde ise Âẕerî, dünyada faydalı bir ameli olmadığı için ahirette sorguya çekildiğinde güzellere (putlara) olan aşkından söz edeceğini dile getirmiştir (bk. Kıyamet-Mahşer).

1.2.5.2.2.4. Servi (سرو)

Fars edebiyatında servi ağacı, yüksekliği nedeniyle maşuğun uzun boyunu ifade etmek için en çok kullanılan teşbih unsurudur.[853] Servi kalıplaşmış bir istiare haline geldiğinden şiirlerde çoğu defa maşuk ve endam zikredilmeden sadece servi sözcüğü kullanılmıştır. Şeyḫ Âẕerî'nin divanında da maşuğun veya maşuğun endamının

[853] Annemarie Schimmel, ***A Two-Colored Brocade ...*** , s. 164, Riccardo Zipoli, Poetic Imagery, 2009, s. 191.

serviye benzetildiği yahut doğrudan servi kelimesiyle ifade edildiği çok sayıda beyit mevcuttur:

سرو گویند که با آب روان دارد میل　　گریه ها کردم و آن سرو نشد مایل ما

(Dîvân, s. 76:152)

Servi akan suya meyleder, derler,

Ne göz yaşları döktüm de o servi bize meyletmedi,

دلم بالای او را سرو از آن گفت　　کزان تشبیه بالاتر ندانست

(Dîvân, s. 86:432)

Gönlüm onun uzun boyuna

Daha yüce bir teşbih bilmediğinden "servi" dedi.

ای عقل سراسیمه ی لبهای چو قندت　　حیف است به کوته نظران سرو بلندت

(Dîvân, s. 90:529)

Ey şeker gibi dudaklarınla aklı serseme döndüren!

Senin servi gibi uzun boyuna ahmaklar hayıflanır

بالای تو را دل به چمن سرو روان گفت　　هر کس که بدید آن قد و رفتار همان گفت

(Dîvân, s. 93:611)

Gönül dün çümenlikte senin uzun boyuna "yürüyen servi" dedi

O endamı ve gidişi gören herkes aynısını dedi

تن چو با تخته ی تابوت شود دست آغوش　　هوس سرو بلند تو در آغوشم باد

(Dîvân, s. 94:648)

Beden tabutun tahtasıyla kucaklaştığında,

Servi gibi boyunun hevesi de kucağımda olsun

سرو من دامن کشان صد دامن جان پاره کرد　　هر که دید آن دامن افشانی گریبان پاره کرد

(Dîvân, s. 102:862)

Servim eteğini çekip yürüyünce yüz can eteğini parçaladı,
O etek kaldırmayı gören herkes kendi yakasını parçaladı,

چون سرو اگر به جانب بستان گذر کنی در باغ گل ز روی تو شرمنده می شود

(Dîvân, s. 127:1522)

Servi gibi eğer bostanın yanından geçersen,
Bahçedeki gül senin yüzünün (güzelliğinden) utanır,

اگر ز حاصل عمرم به آخرت پرسند حکایت از قد آن سرو خوش خرام کنم

(Dîvân, s. 151:2156)

Eğer ahirette ömrümün semerisini soracak olurlarsa,
O salınarak servinin boyunu anlatacağım,

Âẕerî, kimi zamanda maşukla serviyi mukayese etmiş ve maşuğun endamının daha güzel olduğunu ifade etmiştir:

به باغبان بنمایید قد یار مرا که سرو را ببرد جای خویش بنشاند

(Dîvân, s. 114:1159)

Benim yârimin endamını bağ bekçisine gösteriniz ki,
Serviyi kesip onun yerini (yâre) gösterir,

Maşuk serviye benzermekle beraber serviden katbekat güzel olduğu için servi onu gördüğü zaman şaşkınlıktan olduğu yerde hareketsiz kalmıştır:

دلم فریفته ی ناز سرو بالاییست که سرو با قد او پای مانده بر جاییست

(Dîvân, s. 86:414)

Gönlüm yüksek bir servinin nazına aldanmıştır
Çünkü servinin (bile) onun endamı karşısında ayağı bir yerde kalmıştır

1.2.5.2.3. Maşukla Alakalı Diğer Mefhumlar

Klasik Fars şiirinde maşuğun vücut aksamı ve benzetildiği nesneler dışında davranışlarını ve hallerini anlatan çeşitli kalıplaşmış mefhumlar da söz konusudur. Bu bölümde bu mefhumların Şeyḫ Âẕerî tarafından nasıl işlendiği incelenecektir.

1.2.5.2.3.1. Bela (بلا)

Klasik edebiyatta aşığın maşuk yüzünden düştüğü olumsuz durumları anlatmakta en çok kullanılan kavram beladır. Bela kelimesinin Arapça "evet" anlamındaki "belâ" ile sesteş olmasından yola çıkan şairler, bezm-i elestte aşığın bela istemiş olması fikrini şiirlerinde mükerreren kullanmışlardır.[854]

Şeyḫ Âẕerî de gazellerinde maşuğu tam bir bela kaynağı olarak tasvir etmiştir. Bir beytinde maşuğun tek bir belaya yol açamadığını, bilakis yüzündeki her benin ayrı bir bela tohumu olduğunu söylemiştir (bk. Ben). Şair, aşağıdaki beyitlerinde de maşuğun baştan aşağı beladan ibaret olduğunu ve aşığa türlü dertler çektirdiğini vurgulamıştır:

قد قیامت غمزه آفت زلف فتنه چشم سحر　　عاشق بیچاره را هر دم بلایی دیگر است

(Dîvân, s. 81:287)

Endam kıyamet, gamze afet, zülüf fitne, göz sihirdir,
Zavallı aşığa her an bir başka bela vardır,

مردم بلا اگر برسد مبتلا شوند　　ما مبتلا شدیم دمی کان بلا گذشت

(Dîvân, s. 91:547)

İnsanlara bela gelince müptela olurlar,
Biz de o bela geçtiği anda müptela olduk,

پیکان ز دل و آه ز جان اشک ز دیده　　زین گونه بلاها ز تو بسیار کشیدیم

(Dîvân, s. 156:2295)

Kalpte ok ucu, canda âh, gözde yaş,
Senden bu tür belaları biz çok çektik,

Âẕerî, kimi beyitlerinde ise maşuğun ayrılmaz vasıflarından olan uzun boy anlamındaki bâlâ sözcüğü ile bela arasındaki ses benzerliğinden faydalanarak maşuğu bela ile özdeşleştirmiştir:

ای به بالا چون الف شد لام قدم در بلا　　گر الف با لام پیوندد چه باشد گفت لا

(Dîvân, s. 71:28)

[854] İskender Pala, ***Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü,*** s. 64.

Ey boyca elif gibi olan! Belaya atılan adım oldu lam
Eğer lam ile elif birleşirse ne olur? Dedi: lâ

آن که او سرو مرا گفت به بالا که بلاست راست گفت او که بلایی ز بلاهای خداست

(Dîvân, s. 82:308)

Benim servimin boyuna bela diyen doğru demiştir,
Çünkü o Allah'ın belalarından bir beladır,

بالای تو هرکه دوست دارد شرط است که با بلا بسازد

(Dîvân, s. 105:939)

Senin boyunu seven herkesin,
Belaya alışması şarttır,

Şeyḫ Âẕerî'ye göre belalara maruz kalmak aşığın kaderi ve vazifesidir. Şair, aşağıdaki beyitlerinde bu hususu dile getirmiştir:

بلای عشق وغم روی دلبران گویی وظیفه ایست که آن خاص از برای من است

(Dîvân, s. 84:367)

Aşk belası ve güzel yüzlülerin derdi sanki
Bilhassa benim vazifemdir

از حال بلاهای من ای دوست چه پرسی آشفته ی بالای تو را غیر بلا چیست

(Dîvân, s. 88:482)

Ey dost? Benim belalarımın halini ne sorarsın?
Senin boyuna meftun olana beladan başka ne vardı ki?

زاهد از راه سلامت تو برو کنجی گیر زانکه در کوچه ی معشوقه بلا می بارد

(Dîvân, s. 98:753)

Ey zahit! Sen selamet yolundan git de bir köşeye çekil
Çünkü sevgilinin sokağında bela yağıyor,

Maşuktan gelen belaların aşığın kaderi olmasının sebebi ise bezm-i elestte "Rabbiniz değil miyim?" sorusuna tüm ruhlar evet anlamında "belâ" diye cevap verirken aşığın

"bela" demiş olmasıdır (bk. Bezm-i Elest). Âẕerî, aşağıdaki beytinde de henüz maşuğun yüzünü görüp onu sevmeden evvel aşığın gönlünün bela sokağına yerleştiğini söylemiştir. Bir başka deyişle henüz aşk başlamadan âşık için bela takdir edilmiştir:

دل به بازار بلا رخت نیاورده هنوز بر سر کوی بلای تو وطن ساخته بود

(Dîvân, s. 124:1436)

Gönül bela pazarına henüz taşınmamışken

Senin bela sokağının başını vatan edinmiştir

Ezelde takdir edilmiş ve ne sonu ne sınırı olan aşk belası elbette âşıklar için katlanılması zor bir duruma işaret etmektedir. Ancak Şeyḫ Âẕerî'nin şiirlerinde maşuğun sebep olduğu belalar yüzünden bir şikâyet, pişmanlık ya da bıkkınlık sezilmemektedir. Bilakis, şair belayı aşk yolunda mesafe katetmenin şartı ve gereği olarak görmektedir:

از سر کوچه ی بلا بگذر که از آنجا به کوی دوست دری ست

(Dîvân, s. 87:463)

Bela sokağının başından geç,

Çünkü oradan dostun sokağına bir kapı vardır,

آذری پای به زنجیربلا تا ننشست بر سر کوی تو سر حلقه ی عشاق نشد

(Dîvân, s. 112:1111)

Âẕerî ayağını bela zincirine dolamadan,

Senin sokağının başındaki âşıklar halkasına katılamadı,

بلا وعشق تو همشهریان یکدگرند دوا و درد تو همسایگان دربدرند

(Dîvân, s. 118:1274)

Senin aşkın ve belan birbirinin hemşehrisidirler

Senin derdin ve devan kapı komşusudurlar

Aşkı elde etmek isteyene çile şart olduğu için şaire göre belalardan yılmamak gereklidir:

مپیچ سر ز بلا های عشق اگر مردی که هر بلا که بود آن به روی مرد آید

(Dîvân, s. 127:1538)

Aşk belalarından başını çevirme mertsen,

Çünkü her ne bela varsa, mert olanın başına gelir,

Şeyḫ Âẕerî, belalara maruz kalmanın bir mükafatı olduğuna da inanmaktadır. Bir beytinde şair, maşuğun bela badesini satın alanın cehennemi tatmaktan kurtulacağını ifade etmiştir (bk. Cehennem).

1.2.5.2.3.2. Cefa (جفا)

Âşığın maşuğun elinden çektiklerini anlatmak için klasik Fars şiirinde kullanılan kavramlardan birisi de cefadır. Şeyḫ Âẕerî'nin bu konudaki bir beytine bakılırsa maşuklar cefayı meslek edinmiştir:

رحم بر عاشق خود نیست در ایشان موجود آه از این شوخ جفا پیشه ی بدخویی چند

(Dîvân, s. 116:1232)

Onlarda âşıkları için hiç merhamet yoktur,

Ah, cefayı meslek edinmiş, kötü huylu bu güzellerden daha ne kadar çekeceğim?

Âẕerî'ye göre maşuğun cefaları o kadar fazladır ki mahşer günü âşık dünya hayatına dair sorguya çekildiğinde cefadan başka anlatacak bir şeyi olmayacaktır (bk. Kıyamet-Mahşer). Aşağıdaki beytinde ise şair, maşuğun cefasını çekmeyi göze alanın cehennem azabını hayattayken yaşayıp onun yüzünden ölmüş olarak mahşere gideceğini ifade etmiştir:

هر آنکه تخم جفای تو کارد اندر دل به کشت زار جهتم رود به گاه درو

(Dîvân, s. 181:17)

Senin cefa tohumu kim ekerse gönlüne,

Hasat zamanı gider cehennem tarlasına

Öte yandan Şeyḫ Âẕerî'ye göre aşığın cefa çekmesi tam olarak kötü bir şey değildir çünkü cefa aşkı artırmaktadır:

جفای یار بکش آذری اگر یاری که احتمال جفا دوستی بیفزاید

(Dîvân, s. 129:1581)

Dostun cefasını çek Âẕerî, eğer dost isen,

Çünkü cefa yüklenmek dostluğu artırır,

1.2.5.2.3.3. Gamze (غمزه)

Klasik edebiyatta gamze, maşuğun manalı bakması, kaş göz hareketi yapması ya da göz kırpmasıdır. Gamzenin âşık üzerindeki tesiri çoğunlukla yıkıcıdır. Bu yüzden şiirde gamze katil, kafir ve büyülü olarak nitelenmiş; oka ve kılıca benzetilmiştir.[855]

Şeyḫ Âẕerî, gamzeyi olumsuz yönleriyle ele almıştır. Şaire göre maşuk gamze ile kafir olduğunu ilan etmektedir (bk. İman ve Küfür). Gamze, Sâmirî'nin sihrini gölgede bırakabilecek nitelikte bir büyüdür (bk. Sâmirî). Bir beytinde ise şair, gamzeyi afet olarak tanımlamıştır:

آذری ز آفت آن غمزه حذر کن که آن شوخ آفتی نیست که سر تا به قدم آفت هاست

(Dîvân, s. 82:315)

Âẕerî, o gamze afetinden sakın çünkü o şuh,
Bir afet değildir, tepeden tırnağa afetlerden ibarettir,

Şairin diğer bir beytine bakılırsa gamze aşığı öldürmeye kastetmiş bir katildir:

گر کند غمزه ی خونریز تو قصد دل ما این قدر بس که بود غمزه ی تو قاتل ما

(Dîvân, s. 76:151)

Eğer kan dökücü gamzen kalbimize kast ediyorsa,
Senin gamzenin bizim katilimiz olması yeterlidir,

Maşuk, aşığı öldürme vazifesini katil gamzeye vermiştir. Zira, âşık zaten can çekişir halde olduğu için maşuğun bu işle bizzat uğraşmasına gerek yoktur:

به سوی غمزه اشارت کن و تو خوش بنشین که نیم جان مرا حاجت قیام تو نیست

(Dîvân, s. 90:522)

Gamzeye doğru bir işaret yap ve kendin güzelce otur
Çünkü benim yarım canım için senin kalkmana lüzum yoktur

Şair, maşuğun âb-ı hayât olan dudağının yaşam verici niteliğiyle gamzenin öldürücü niteliğini bir tezat halinde bir arada ele almıştır:

لبش صد بار زنده کرد ما را به غمزه چشم او بار دیگر کُشت

(Dîvân, s. 91:552)

Dudağı yüz defa diriltti bizi
Gözü ise yeniden öldürdü gamzeyle

[855] Ali Ekber Dihḫudâ, "Ġamze" ***Luġatnâme,*** Cild-i Yâzdehum, s. 16808.

Şeyḫ Âẕerî'nin gamzeyi en çok benzettiği nesne ise oktur. Gamze oku kaş yayından fırlatılır. Oku bizzat fırlatan ya da fırlatılmasına azmettiren ise Türk'e teşbih edilen gözdür:

تا کس دلیر در رخ محبوب ننگرد ز ابرو وغمزه تیر و کمان آفریده اند

(Dîvân, s. 114:1180)

Küstah birisi tutup da sevgilinin yüzüne bakmasın diye,
Kaş ve gamzeden yay ve ok yaratmışlar,

آن ترک جنگ جوی ز ابرو کمان کشید از غمزه تیر بر سپر ماه می زند

(Dîvân, s. 119:1304)

O savaşçı Türk kaş yayını gerdi,
Gamze okunu ay kalkanına fırlatır,

به سهم غمزه لبت می کشد مرا او نیز از ترک چشم تو آموخت گوییا پیشه

(Dîvân, s. 167:2584)

Gamze okuyla öldürüyor dudağın beni,
Sanki Türk gözünden öğrenmiş bu mesleği,

Şairin başka bir beytinde ise gamze ok başıdır. Ok ise kirpiktir (bk. Kirpik). Gamzeyi okçu olarak adlandırdığı bir beyitte Âẕerî, maşuk sözcüğüyle bir insanı kastetmediğini belli etmiştir. Zira, havadis oklarını feleklerden fırlatabilecek okçunun Allahü Teâlâ ya da onun emirlerini ifa eden meleklerden başkası olması mümkün değildir:

آسمان ها چون کمان است وحوادث مثل تیر غمزه ی معشوق تیرانداز وعاشق چون هدف

(Dîvân, s. 141:1904)

Gökler yay gibidir ve havadis de ok gibi,
Maşuğun gamzesi okçudur ve âşık da hedef gibidir,

1.2.5.2.3.4. Sövgü (دشنام)

Fars edebiyatında aşığı hakir görüp beğenmeyen maşuğun kalp kırıcı fiillerinden birisi de sövüp sayması yani düşnâmdır. Şeyḫ Âẕerî'ye göre maşuğun işi gücü aşığa

sövgüdür. Âşık ise bu durumdan memnundur. Maşuğun sövgüsünü kerem olarak görmekte ve ona dua etmektedir:

دی لعل تو می داد به ما وعده ی دشنام حاجت به تقاضا نبود اهل کرم را

(Dîvân, s. 74:99)

Dün senin lal (dudakların) bize sövgü vaadi veriyordu,

Cömert kişilere istetmek yakışmaz

هرچه می آرند از آن نیکو به من نیکوست آن گرچه دشنام آورد خلق از زبان او مرا

(Dîvân, s. 74:105)

Halk onun dilinden bana sövgü getirse de

O güzelden bana ne getirirlerse getirsinler benim için güzeldir,

آذری هست از دعاگویان او اما چه سود چون به دشنامیش هرگز شرمسار خود نکرد

(Dîvân, s. 102:861)

Onun duacılarındandır Âẕerî ama ne fayda,

Çünkü ona sövmekten kendisi asla utanmamıştır

Bazı beyitlerinde Şeyḫ Âẕerî, maşuğun sövgüsünü devlet yani servet sebebi olarak vasıflandırmıştır. Mesela, bir beytinde gönlüne sövgülerle yetinmesini öğütlemiş ve bu şekilde servete ulaşacağını söylemiştir (bk. Kanaat). Başka bir beytinde ise şair, maşuğun sövgüsünü aşığın ömrü boyunca elde edemeyeceği bir servet olarak tanımlamıştır:

از لبش روزی به شوخی داد دشنامی و رفت رفت عمر و من درین دولت تنعم می کنم

(Dîvân, s. 152:2170)

Bir gün dudağından şaka yollu bir küfür savurup gitti

Ömrüm geldi geçti ben hâlâ o devletten nimetleniyorum

1.2.5.2.3.5. Fitne (فتنه)

Klasik edebiyatta maşuğun ayrılmaz vasıflarından birisi fitnedir. Hususen ahir zamanda görülen büyük fitnelerin sebebi olarak maşuk gösterilir. Maşuğun zülüf,

göz, gamze gibi çeşitli vücut aksamı da fitnenin kaynağı sayılabilir ama fitne ile en çok ilişkilendirilen güzellik unsuru endamdır.[856]

Şeyḫ Âẕerî de şiirlerinde maşuğun her tarafta fitne çıkardığını ve fitneleriyle dünyayı harap ettiğini ifade etmiştir:

جهان از فتنه ی چشمت خراب است چه فتنه است این که بس بیدار خواب است

(Dîvân, s. 79:234)

Gözünün uyandırdığı fitneler yüzünden dünya harap oldu,

Bu ne fitnedir ki birçok uyanık uyur oldu (öldü),

هر صبحدم که چشم گشایی ز خواب ناز هر گوشه فتنه ای ز تو بیدار می رود

(Dîvân, s. 126:1485)

Her sabah sen naz uykundan gözünü açınca,

Her köşede senin yüzünden bir başka fitne uyanıyor,

Âẕerî'nin fitneyi maşuğun gözüyle irtibatlandırdığı görülmektedir. Şairin aşağıdaki beytinde de fitne göze ait bir vasıf olarak ele alınmıştır:

از فتنه ی چشم تو در زلف تو می ترسم شهریست پر از دزد و خونی عسسی دارد

(Dîvân, s. 101:819)

Senin zülflerindeki gözünün fitnesinden korkuyorum

Hırsız ve cani dolu bir şehirdir ve asesi vardır,

Diğer yandan Âẕerî bir beytinde maşuğun zülfünü de fitne olarak adlandırmıştır (bk. Bela). Âẕerî'nin fitne kaynağı olarak sunduğu bir başka güzellik unsuru ise endamdır. Şair; maşuk ayağa kalkıp endamını yükseltince her yanda âşıklar için fitnelerin yükseldiğini söylemiş, fitneye yol açanın zülüf, çehre, ben ve ayva tüyü gibi sevgilinin çeşitli güzellik unsurları değil de endamı olduğunu vurgulamıştır (bk. Endam).

Şeyḫ Âẕerî'ye göre maşuğun fitnesi en şiddetli fitne türü olan ahir zaman fitnesidir. Bu husus maşukla o kadar özdeşleşmiştir ki şairin beyitlerinde fitne maşuğun bir vasfı olmanın ötesine geçmiş ve doğrudan maşuğun zatı ahir zaman fitnesi olarak adlandırılmıştır (bk. Ahir Zaman).

[856] İskender Pala, ***Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü,*** s. 158.

1.2.5.2.3.6. Gülümseme (خنده، تبسم)

Şeyḫ Âẕerî'nin şiirlerinde maşuğun gülümsemesi kimi zaman iyi kimi zaman kötü bir şey olarak ele alınmıştır. Gülümsemenin olumlu yönü maşuğun dudağının ve ağzının güzelliğini aksettirmesidir ve bu durumda gülümseme aşığı canlandırır (bk. Can). Şair, bir beytinde ise maşuğun öldürdüğü tüm âşıkların bir gülümsemesi ile dirilebileceğini söylemiştir (bk. Ağız ve Dudak). Şaire göre maşuğun nazı kâinatta kargaşaya sebep olduğu halde gülümsemesi şehirdeki feryadı biritir (bk. Naz).

Bazı beyitlerinde ise Âẕerî, gülümsemeyi maşuğun aşığa çektirdiği büyük acıların ardından onunla alay etmesi anlamında tasavvur etmiştir. Böyle olduğunda gülümseme yaraya basılan tuz gibidir ve aşığın acılarını artırır:

این خنده هات از پی هر غمزه بهر چیست چندین نمک مپاش جراحت رسیده را

(Dîvân, s. 76:138)

Her gamzenin ardından bu gülmelerin neyin nesi?
Yaralının yarasına tuz basmasana,

هر خنده ی تو زد نمکی بر جراحتم گویا لب و دهان تو کان ملاحت است

(Dîvân, s. 79:248)

Senin her gülümsemen tuz ekti yarama,
Sanki dudağın ve ağzın güzellik madenidir,

1.2.5.2.3.7. İtap (عتاب)

İtap; kınama ve azarlama demektir. Klasik Fars şiirinde ve Türk divan edebiyatında maşuğun aşığa yaptığı kötülük içinde itap da vardır. Şeyḫ Âẕerî, maşuğun naz ve işvesinin aşığa yeterince acı verdiğini ve itaba gerek kalmadığını dile getirmiştir:

حاجت به تیر غمزه و تیغ عتاب نیست نازی بس است عاشق هجران کشیده را

(Dîvân, s. 76:137)

Gamze okuna ve itap kılıcına hacet yoktur,
Hicran acısı çeken aşığa bir naz yeter,

گر قصد خون آذری خسته دل کنی　　یک شیوه کن که حاجت ناز و عتاب نیست

(Dîvân, s. 89:508)

Eğer yüreği hasta Âẕerî'nin kanına kastettiysen,

Bir işve yap çünkü naz ve itaba hacet yoktur,

1.2.5.2.3.8. Naz (شیوه، عشوه، کرشمه، ناز)

Kendini beğendirmek ve gönül çelmek amacıyla maşuğun takındığı tavır ve davranışlar klasik şiirde naz ve işve gibi çeşitli sözcüklerle ifade edilmiştir. Şeyḫ Âẕerî de divanında maşuğun bir niteliği olarak naz kavramı üzerinde durmuştur. Şairin beyitlerine bakılırsa maşuk baştan aşağı nazdan ibarettir:

گاه رفتن نمک از دلبر ما می بارد　　شیوه ی ناز همه زان سر و پا می بارد

(Dîvân, s. 98:752)

Yürüyüp giderken dilberimizden tuz yağıyor,

Baştan aşağı ondan naz şivesi yağıyor,

هر سر موی تو را شیوه نازی دگر است　　گویا شیوه و نازی تو همه سر تا پای

(Dîvân, s. 169:2615)

Senin her saç telinde bir başka naz vardır,

Sanki baştan aşağı naz ve işvesin sen,

ای آنکه سرا پای همه شیوه و نازی　　با اهل نظر چند کنی شعبده بازی

(Dîvân, s. 171:2680)

Ey tepeden tırnağa tamamen işve ve naz olan,

Nazar ehliyle daha ne kadar dalga geçeceksin?

Şeyḫ Âẕerî'ye göre naz; aşığı öldürebilecek nitelikte, kılıçtan keskin ve çok tehlikeli bir vasıtadır. Bu yüzden naz devreye girdiğinde itap kılıcına ve gamze okuna gerek kalmaz (bk. İtap). Maşuğun şuh gözünden bir naz göndermesi yeterli olduğundan mücevher işlemeli kılıcını çekmesi lüzumsuzdur (bk. Göz). Âẕerî'nin bir beytinde ise maşuk aşığı nazıyla öldürmüştür. Âşık ise öldürüldüğü için minnettardır ve nazı kan parası olarak saklamak istemektedir:

مرا به ناز بکشتی و شاکرم لیکن　　مکش به ناز که ناز تو خونبهای من است

(Dîvân, s. 84:365)

Beni nazla öldürdün ve ben buna müteşekkirim ancak

Ücret isteme çünkü nazın benim kan paramdır

Maşuk aynı zamanda tüm âşıkları nazıyla kölesi hâline getirmektedir:

مرا به ناز بخوانی که تو غلام منی　　به ناز خواجه ی من کیست کو غلام تو نیست

(Dîvân, s. 90:520)

Bana nazınla seslenirsin "sen kölemsin" diye,

Benim efendimin nazı karşısında kölesi olmayacak var mıdır?

Güzellerin nazının âşıklara neler yaptığını tarif eden bir başka beyit ise şudur:

در شهر بتان ناز و کرشمه مفروشید　　کانجا تن فرسوده خرند و دل پاره

(Dîvân, s. 167:2571)

Güzeller şehrinde naz ve işve satmayın çünkü orda,

Yıpran bedenleri ve parçalanmış gönül alıyorlar,

Şairin bir başka beytine bakılırsa maşuğun nazının âşıklara çektirdiği eziyeti dışarıdan birinin idrak etmesi dahi mümkün değildir:

آذری بر سر صاحب نظران در ره عشق　　کس چه داند که از آن ناز چها می آید

(Dîvân, s. 130:1619)

Ey Âzerî! Nazar ehlinin başına aşk yolunda,

O naz yüzünden neler geldiğini kim ne bilsin?

Diğer bir beytinde ise Âẕerî, maşuğun nazıyla bütün cihanı birbirine kattığını söylemiştir:

تبسمی بنما و فغان ز شهر برآر　　کرشمه ای بکن و عالمی به هم بر زن

(Dîvân, s. 160:2391)

Bir gülüşünü göster de şehirde bir çığlık kopar

Bir naz eyle de âlemi birbirine kat,

Klasik Fars şiirinde ve Türk divan edebiyatında aşığın maşuktan gelen her türlü kötülüğe katlanması esastır. Aynı şey naz için de geçerlidir. Nitekim, Şeyḫ Âẕerî de aşığın nazdan şikayetçi olmadığını ifade etmiştir:

ز ناز دوست شکایت نمی کند عاشق　　غریب نیست که از روی خوب ناز آید

(Dîvân, s. 129:1573)

Dostunun nazından şikâyet etmez âşık,

Güzelin naz yapması tuhaf değildir,

Şeyḫ Âẕerî'nin naz mefhumuyla alakalı vurguladığı bir başka nokta ise nazın çok eskiye dayanan, hatta ezeli sayılabilecek bir davranış biçimi oluşudur:

شیوه ی عاشق کشی رسمی است خوبان را قدیم چون به بخت ما رسد ترسم که آن هم برفتد

(Dîvân, s. 97:712)

Âşıkları öldürme usulü güzellerin kadim bir geleneğidir,

Sıra bize geldiğinde korkarım o da bozulacak,

کسوت حسن تو آن روز که بردوخته شد علم عشوه گری بر سر دوشش کردند

(Dîvân, s. 117:1255)

Senin güzellik elbisen dikildiği gün,

İşve yapma ilmi de başına zerk edilmiş,

1.2.5.2.3.9. Sokak (کوی)

Klasik şiirde maşukla alakalı en sık zikredilen unsurlardan birisi maşuğun yaşadığı sokaktır. Âşık daima bu sokağa ulaşmaya çalışır ve bunu yapması imkânsız denebilecek derecede zordur. Bu amaç için âşık aşağılanmaya ve maşuğun sokağının köpekleriyle arkadaş dahi olmaya hazırdır. Olağanüstü güzellikte bir mekân olarak tasavvur edilen sokak; Kâbe ve cennet gibi kutsi vasıfları olan yerlere de benzetilmiştir.[857]

Şeyḫ Âẕerî'ye göre maşuğun sokağı eşi benzeri olamayan bir yerdir ve oraya vasıl olmak en büyük saadettir. Şair, maşuğun sokağını doğrudan cennet olarak adlandırmamış ama kimi beyitlerinde orayı cennetle eşdeğer tuttuğunu belli etmiştir:

گرم در کوی تو جایی نباشد جای آن باشد گنه کارم من و اصحاب جنت بی گناهانند

(Dîvân, s. 122:1375)

Bana senin sokağında yer olmaması yerindedir,

Günahkârım ben, cennet ehli ise günahsızdır,

[857] İskender Pala, ***Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü,*** s. 280.

ز کویت گر دری برما گشاید ز جنت سوی ما درها گشاید

(Dîvân, s. 131:1630)

Senin sokağından bize bir kapı açılsa,

Cennetten birçok kapılar açılmış olur,

Bir başka beytinde ise Âẕerî, maşuğun sokağının cennetten çok daha güzel bir yer olduğunu öne sürmüştür:

نسبت ماه ز رویت ز کجا تا به کجا سخن جنت و کویت ز کجا تا به کجا

(Dîvân, s. 71:6)

Ayın nisbeti nerede, senin yüzün nerede?

Cennetin lafı nerede, senin sokağın nerede?

Şaire göre gerçek âşık maşuğun sokağını cennetten üstün tutmalı ve tek amacı o sokağa gidip maşuğu görmek olmalıdır:

آن کوی طلب آذری ار طالب یاری بی نعمت دیدار مدان جنت علا

(Dîvân, s. 71:27)

O sokağı iste Âẕerî eğer yâre talipsen

(Maşukla) görüşme bahtiyarlığı olmadan cennet-i alâyı (cennetten) sayma

Şair, maşuğun sokağını Kâbe olarak da adlandırmış ve sokağın başını da Arafat'a benzetmiştir (bk. Arafat).

Şeyḫ Âẕerî'nin sokakla alakalı olarak üzerinde hususen durduğu bir nokta aşığın oraya gitmek için duyduğu derin istektir. Şaire göre aşığın huzur bulabileceği tek yer maşuğun sokağıdır ama oraya ulaşmak hiç de kolay bir iş değildir:

جز بر سر کوی تو دل آرام نگیرد اینجا چه کنم هست دلارام من آنجا

(Dîvân, s. 71:12)

Senin sokağının başı dışında bir yerde gönül huzur bulamaz,

Burada ne yapayım gönlümün saadeti oradayken,

دست ما و هوس حلقه ی مویت هی هی پای ما و طلب کعبه ی کویت هیهات

(Dîvân, s. 78:206)

Bizim elimiz ve saçının halkasının hevesi heyhey!

Bizim ayağımız ve sokağının Kâbesinin özlemi heyhat!

Âşık, maşuğun sokağına o kadar derin bir tutku ile bağlıdır ki ölüm bile ondaki isteği silmekten uzaktır. Âẕerî'nin beyitlerine bakılırsa âşık, öldükten sonra ruhunun ve hatta bedeninin kalıntılarının malum sokakta kalacağını hayal etmektedir:

آذری جز سر آن کوی نبد پروازش مرغ روح از قفس تن چو پریدن گیرد

(Dîvân, s. 105:931)

Ruh kuşu ten kafesinden uçmaya başladığında

Azeri'nin o sokağın başı dışında uçacak yeri yoktur

مرا در کوی او یارب پس از مردن غباری کن که تا خاک ره او را هواداری بیاموزم

(Dîvân, s. 149:2105)

Ya Rabbi! Öldükten sonra beni onun sokağında toz et ki

Onun yolunun toprağına sevgi nasıl olurmuş göstereyim!

میفکن استخوانم را ز کویت دور تا دانند که آنجا بی دلی مرد است روزی در وفای تو

(Dîvân, s. 163:2470)

Kemiklerimi sokağının dışına atma da bilsinler,

Orada bir zamanlar bir aşığın senin vefan uğrunda öldüğünü,

Âşığın kemiklerinin maşuğun sokağında bırakılması hayali mevu olunca sokakta bulunan köpekler de devreye girer. Âẕerî'nin bir gazelinde âşık, kemiklerinin sokaktaki köpeklere verilmesini ister. Bir başka gazelde ise öldükten sonra kemiklerinin sokakta kalması talebini doğrudan köpeklere iletir. Esasen, âşık maşuğun sokağındaki köpeklere imrenmekte ve onları servet sahibi gibi görmektedir (bk. Köpek).

Malum sokağa girmenin mümkün olduğu durumlarda bile âşık asla maşuğa kavuşamadığı için keder ve beklentisi hiç son bulmamaktadır. Şeyḫ Âẕerî de kimi beyitlerinde sokakta maşukla buluşma hayaliyle bekleyen aşığın başından geçenlere yer vermiştir. Söz konusu beyitlerde âşık; sabaha kadar sokakta dua etmekte, kan içmekte, kanlı gözyaşları dökmekte ve sokakta kaybettiği kalbini bulması için saba yeline müracaat etmektedir:

بر سر کوی تو دارم همه شب را زنده　　به دعاهای تو تا صبح دمیدن گیرد

(Dîvân, s. 105:928)

Senin sokağının başında her gece sabahlıyorum

Sabah olana kadar sana dua etmekteyim

ای باد صبا روزی اگر در کوی یار افتی　　دل گم گشته ی ما را خدا را جست وجویی کن

(Dîvân, s. 161:2418)

Ey saba yeli! Eğer bir gün maşuğun sokağına düşerse yolun,

Bizim kaybolmuş kalbimizi Allah rızası için arayıver,

گر شود خونین ز اشک آذری کویت مرنج　　من که در کوی تو خون خوردم چه ننگ آید ز من

(Dîvân, s. 162:2431)

Eğer sokağın Âẕerî'nin göz yaşıyla kanlanırsa gocunma,

Ben senin sokağında kan içmişim! Hiç benden utanmak olur mu?

Diğer yandan Âẕerî'nin sokağı kötü bir yer olarak tasvir ettiği de olmuştur. Şair, bazı beyitlerinde maşuğun sokağını beladan geçilerek gidilen ve içinde sadece bela bulunan bir yer olarak tasvir etmiştir (bk. Bela). Bir beytinde ise şair, güzeller sokağı olarak adlandırdığı maşuğun mekanına aslında gitmek istemediğini ama maşuk tarafından köpek gibi zincirle çekilerek götürüldüğünü dile getirmiştir:

گفتی مرو به کوی بتان من نمی روم　　زنجیر دوست بین که به قلاب می کشد

(Dîvân, s. 111:1085)

Putlar sokağına gitme, dedin. Ben de gitmiyorum,

Dostun köpeklere taktığı zincire baksana!

Şaire göre maşuğun sokağı her ne kadar bir hüsran ve hayal kırıklığı mekânı olsa da oraya gitmeye meraklı olanlar hiç bitmemektedir:

دلا کام هواداران کویش جمله ناکامیست　　سرانجام طلب کاران این در بی سرانجامیست

(Dîvân, s. 85:404)

Ey gönül! Onun sokağının heveslilerinin muradı ancak nasipsizliktir

Yine de bu kapıdan dilenenlerin sonu gelmeyecektir

1.2.5.2.3.10. Vefa (وفا)

Klasik edebiyatta vefa, maşuğun âşıkla irtibatını tarif etmekte kullanılan temel kavramlardan birisidir. Maşuk şiirde ahdine ve vaatlerine bağlı kalmayan, vefasız bir karakter olarak sunulmuştur. Âşık ise gayet vefalıdır ve vefasını maşuğun her türlü kötülüğüne göğüs gerip aşkından vazgeçmeyerek gösterir.[858]

Şeyḫ Âẕerî de divanında vefasızlığın maşuğun tabiatının bir parçası olduğunu vurgulamıştır:

وفا و مرحمت و خوی نیک از خوبان خوش است گر چه که هست این همه محالی چند

(Dîvân, s. 116:1225)

Güzellerin vefası, merhameti ve güzel huyu hoştur
Her ne kadar bütün bunlar olanaksız olsa da

چو خاتم آذری زان لعل دندان طمع برکن شهان حسن ملک بی وفایی در نگین دارند

(Dîvân, s. 117:1267)

Âẕerî, mühür gibi olan o lal dudaktan tamah dişini sök
Güzellik sultanlarının mühür taşında vefasızlık mülkü vardır

وعدها می کند به عشوه لبش لیک یک وعده را وفا نکند

(Dîvân, s. 121:1356)

Dudağı işveyle vaatler veriyor
Ancak bir vaadine dahi vefa göstermiyor

این بار بی وفا به غلط گر وفا کند آن هم به بخت من چو رسد واژگون شود

(Dîvân, s. 126:1506)

Vefasız (sevgili) hata ile bu defalık vefa gösterse,
O da benim bahtıma denk gelip tersine döner,

[858] Niyazi Adıgüzel, "Klasik Türk Şiirindeki Vefa Kavramının Mahmûd Nedîm Paşa Divanı'nda Tezahürü", ***RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi,*** Sayı 17, 2019, s. 192-193.

Aşağıdaki beyitte ise şair, Hz. Ali'ye isnat edilen[859] **"**Kerîm olan vaatte bulunduğunda vefa eyler ve gözdağı verdiğinde affeder" anlamındaki söze atıfta bulunarak (bk. Divandaki Hadis İktibasları) maşuktan vefalı olmasını istemiştir:

به غمزه وعده ی خون می دهد به غیر وفا مگر خدیس نخواندی که الکریم اذا

(Dîvân, s. 71:16)

Gamze ile kan vaadi veriyor vefaya ters olarak

"Kerîm olan" hadisini okumadın mı yoksa?

Şeyḫ Âẕerî'nin şiirlerinde maşuk vefasız olduğu halde âşık ise tam bir vefa timsalidir ve onun sadakatini ölüm bile sonlandıramaz. Öyle ki aşk yolunda ölen âşıkların toprağından maşuğa vefa kokusu yükselmektedir:

ز هر گردی که خیزد بشنوی بوی وفاداری گرت بر خاک مشتاقان خود روزی گذار افتد

(Dîvân, s. 96:696)

Havalanan her toz tanesinden vefa kokusu alırsın,

Eğer günün birinde sevenlerinin toprağından geçecek olursan,

به غیر بوی وفای تو هیچ بو ندهد گلی که از گل ما عاشقان ببویندش

(Dîvân, s. 136:1778)

Biz âşıkların toprağında yetişen gülü kokladıklarında

Senin vefanın kokusu dışında hiçbir koku vermez

Aşağıdaki beyitte ise şair, gerçek aşığın ahde vefasının kıyamete kadar süreceğini ifade etmiştir:

حق شناس عشق با روز قیامت عهد بست بر سر خوان وفا هر گه که یک نان پاره کرد

(Dîvân, s. 102:865)

Aşkın hak bileni (âşık) vefa sofrasında ekmek böldüğü her seferinde

Kıyamet günü ile sözleşti

Şeyḫ Âẕerî, aşığın vefasına karşılık maşuğun vefasızlığını anlatmak için tohum benzetmesinden yararlanmıştır. Şaire göre maşuğun aşığa verdiği sözler bir bakıma toprağa ekilen tohumlar gibidir. Ancak, vefasız maşuk ahit tohumlarıyla ilgilenmediği için verdiği sözlerin de bir neticesi olmamaktadır:

[859] Muhammed er-Reyşehrî, ***Mîzânu'l-Ḥikme***, el-Mucelledu's-Sâmin, s. 3562.

بسیار گل عهد درین باغ بکشتند　　کس نیست که او آب دهد بیخ وفا را

(Dîvân, s. 72:49)

Bu bağa pek çok ant gülü diktiler

Vefa köküne su verecek kimse yok mudur?

سالها تخم وفا کشتیم با او آذری　　خود نمی پرسد که آخر در چه کارند این همه

(Dîvân, s. 168:2596)

Onunla vefa tohumu diktik yıllarca, ey Âzerî!

"Bu tohumlar şimdi ne hâldeler?" diye sormaz bile!

Âẕerî bazı gazellerinde maşuğun vefasızlığı karşısında aşığın verdiği çeşitli tepkilerden bahsetmiştir. Âşık, maşuğa sitem ettiği gibi kendini de tenkit etmekte ve artık vefasız güzellere inanmayacağını söylemektedir:

هر یار کزو قاعده ی عهد برافتد　　گر مردمک دیده بود از نظر افتد

(Dîvân, s. 96:698)

Andın gereğine uymayan her sevgili,

Göz bebeği olsa bile gözden düşer,

پیمانه ی عهدی که ببستی بشکستن　　آسان بود اما دل خون خواره که دارد

(Dîvân, s. 100:800)

Yaptığın ahdi bozmak kolay bir iştir,

Ama bunu yapacak zalim yürek kimde var?

بعد از این هر بی وفا نتواند از من دل ربود　　بس که شاگردی دل کردم مرا استاد کرد

(Dîvân, s. 102:848)

Bundan böyle her vefasız benim kalbimi çalamaz

Gönle o kadar çıraklık ettim ki sonunda beni usta yaptı

Şeyḫ Âẕerî'nin maşuğun vefası hususunda tamamen ümitsiz olduğunu da söylemek doğru olmayacaktır. Zira şair bir beytinde maşuğun cefalarına katlanan kişiye elbet vefa kapısının açılacağını söylemiştir (bk. Genel Olarak Aşk).

1.2.5.3. Âşık (بی دل، عاشق)

Klasik Fars şiirinde maşuğun yanında en önemli karakter olan âşık; maşuğa daima tam bir sadaketle bağlıdır ve ona kavuşmak dışında hiçbir şey istemez. Öte yandan aşığın özlediği kavuşma asla gerçekleşmediği için âşık, hiç bitmeyen bir hicran acısına maruz kalır. Maşuk ise aşığın kendine muhabbetini ve bu yolda çektiği acıları hiçbir şekilde umursamadığı gibi aşığı aşağılar, naz ve işve ile kafasını karıştırır, tamamen yok sayar ve hatta yaralayıp öldürür. Aşkına karşılık bulamayıp üstüne maşuğun eziyetleriyle acısı katlanan âşık ise zaman zaman sitem etse de aslında durumdan şikayetçi olma hakkını bile kendinde görmemekte ve maşuğun cefalarını nimet saymaktadır. Zira, âşık da kendisini maşuk karşısında değersiz ve hakir görmekte, maşuğun sokağının köpeği ya da yolunun toprağı olmayı hayal etmektedir.

Şeyḫ Âẕerî'nin divanında aşığın en çok öne çıkan hususiyetlerinden birisi maşuğa duyduğu sevgidir. Âşık; maşuk dışında hiçbir şeyi hatta cenneti dahi arzulamaz, maşuğunu diğer tüm güzellerin üstünde tutar ve herkesten daha güzel olarak görür (bk. Maşuk). Maşuğun sokağından başka bir yere gitmek istemez, bütün vaktini maşuğu görme umuduyla bu sokakta geçirebilir ve öldükten sonra da kemiklerinin ve ruhunun orada kalmasını diler (bk. Sokak). Maşuğun dudağı âşık için can verici âb-ı hayâttır (bk. Ağız ve Dudak). Âşık, maşuğun endamı karşısında kendinden geçer (bk. Endam). Maşuğun yüzünü görmek için ölmeye razıdır ve onu görürse yeniden iman eder (bk. Yüz). Esasen âşık, maşuğunu kutsi bir varlık gibi telakki eder. Şeyḫ Âẕerî'nin aşağıdaki beyti, aşığın maşuğa alakasını hülasa eder mahiyettedir:

کعبه ی حسنی و عشاق به پیرامن تو در طوافند چو پیرامن بیضا ذرات

(Dîvân, s. 78:209)

Güzellik Kâbesisin ve âşıklar senin etrafında,
Güneşin etrafındaki zerreler gibi tavaftalar,

Diğer yandan aşığın maşuğa muhabbeti belli bir zamanda başlamış bir his değildir. Ezelidir ve âşık daha yaratılmadan, adem yani yokluk halindeyken doğmuştur (bk. Adem). Âşığın maşuğa sevgisi aynı zamanda ebedidir. Mahşer meydanındaki âşık maşuğu arayacak, sorguya çekildiğinde aşkının cefasını anlatacaktır (bk. Kıyamet-Mahşer). Şaire göre zaten ömrünü aşk peşinde tüketmiş aşığa ahirette sorulabilecek başka bir şey de yoktur:

چه پرسند از من بی دل به غیر عشق در عقبی به هر کاری که مشغولند مردم زو همان پرسند

(Dîvân, s. 119:1309)

Ben aşığa ahirette aşktan başka ne sorsunlar?

İnsan hangi işle meşgul olduysa ona onu sorarlar,

Maşuğa beslediği sevginin ve bağlılığın karşılığında aşığın payına düşen ise türlü türlü acılardır. Âşık gabgab çukuruna düşer (bk. Gabgab). Kirpik okuyla vurulup kan revan içinde kalır (bk. Kirpik). Zülüf zincirine vurulup delilerle birlikte çekilerek etrafta dolaştırılır (bk. Zülüf). Ayrıca maşuğun nazına, sövgüsüne, cefasına maruz kalır. Aslında maşuk, her yönüyle aşığın başına ayrı bir bela açmaktadır (bk. Bela). Âşık ise bütün bu eziyetleri çekmeye dünden razıdır:

گفتی که مشو عاشق هان تا نشوی کشته چون عاشق او باشم من هر چه شود شو گو

(Dîvân, s. 164:2491)

Sakın ha âşık olma ki öldürülmeyesin, dedin

Onun aşığı olayım da ne olursa varsın olsun, dedim

Şeyḫ Âẕerî'ye göre âşık için zorlukları kabullenmek dışında bir alternatif zaten söz konusu değildir çünkü sıkıntı, acı ve bela aşığın kaderidir:

عاشقان را دو جهان زیر و زبر باید ساخت خانه بر رهگذر خوف و خطر باید ساخت

(Dîvân, s. 78:215)

Âşıkların her iki cihanını alt üst etmek gerek

Korku ve tehlike güzergahında ev kurmak gerek

با کاروان اشک شو همره به کوی عاشقان راهی است پر خوف و خطر گر میروی تنها مرو

(Dîvân, s. 164:2486)

Âşıklar sokağına gitmek için göz yaşı kervanına katıl,

Korku ve tehlike dolu bir yoldur, gidersen de yalnız gitme,

Âşık o kadar bedbaht bir insandır ki ömür boyu bir amaç için uğraşsa bile sonunda eline geçen bir hiç olur ve bütün gayretleri boşa gider:

اگر صد سال علمِ شیشه ورزد عاشق مسکین پس از عمری که سازد شیشه ای سنگی بران آید

(Dîvân, s. 130:1608)

Eğer yüz yıl şişe ilmini tahsil etse miskin âşık,

Bir ömür sonunda bir şişe yapsa ona da taş isabet eder,

Şair aşağıdaki beyitlerinde de âşıkların çektiği acının büyüklüğüne işaret etmiştir:

چو چنگ از ناله ی هجران نماندست این چه سر است به غیر از پوست عشاق تورا بر استخوان چیزی

(Dîvân, s. 75:172:2702)

Çenk gibi hicrandan feryat etmekten senin âşıklarının başında

Kemiğin üstünde deriden başka bir şey kalmamıştır

هیچ دانی از چه شد آیینه گردون کبود بس که بالا رفت آه بی دلان بگرفت رنگ

(Dîvân, s. 143:1955)

Feleğin aynası neden mavi oldu hiç bilir misin?

Âşıkların âhı yukarılara o kadar çok yükseldi ki (gök onunla) renklendi,

Fars edebiyatının yaygın mazmunlarından olan aşığın maşuğun sokağında köpek olması hayali Şeyḫ Âẕerî'nin divanında da vardır (bk. Köpek). Ayrıca âşık, maşuğun sokağının tozudur (bk. Maşuk). Âşık kendini o kadar aşağı görmektedir ki kendi acılarını müstehak gördüğü halde tek endişesi maşuğun kendisinden dolayı rencide olmasıdır:

به شمشیر تو گر عاشق نمیرد تو مرنج از وی گرش گویی بمیرد او نمیرد جرم وی باشد

(Dîvân, s. 109:1043)

Senin kılıcından âşık ölmezse ondan gocunma,

Ona ölmesini söylersin de o ölmezse, suç onundur,

از کرده های عاشق خود جان من مرنج کین حرف ها تو بر سر عاشق نوشته ای

(Dîvân, s. 169:2626)

Ey canım! Âşığının yaptıkları yüzünden incinme,

Zira bu yazıyı sen yazdın aşığın alnına,

Maşuk karşısında pek itibarsız bir durumda olsalar da şaire göre âşıklar diğer insanlardan üstün bir mertebeye sahiptir. Aşkı tecrübe etmiş olanlarla sıradan insanlar bir araya geldiğinde aradaki fark ortaya çıkmaktadır:

آذری گفتی که هرگز عاشقی ورزیده ای هر که عاشق نیست نزد عاشقان کودن بود

(Dîvân, s. 124:1430)

"Ey Âẕerî, hiç âşıklık ettin mi?" diye sordun,

Âşık olmayan âşıkların yanında aptal gibi kalır,

Öte yandan Şeyḫ Âẕerî'nin aşağıdaki beytine bakılırsa âşıklar da kendi içlerinde farklı mertebelere sahiptir. Kimi âşıklar selamet yolunu tercih etmektedir. Belayı tercih edenler ise gerçek âşıklardır:

تو عاقبت طلب ای عاشق سلامت رو که عاشقان بلاکش جماعتی دگرند

(Dîvân, s. 118:1275)

Sen ahireti iste, ey selamet yolunun aşığı!

Çünkü bela (çilesi) çeken âşıklar başka bir zümredir,

1.2.5.3.1. Âşıkla Alakalı Unsurlar

Şeyḫ Âẕerî, divanında aşığın şahsından başka onunla alakalı çeşitli kavramları da zikrederek maşuğun sebep olduğu aşk acısı ve aşığın ümitsizliğini detaylandırmıştır. Bu başlık altında aşığın yaşadığı acı ve eziyetlerinin çeşitli yönlerinin aksettiği bu unsurlar ele alınacaktır.

1.2.5.3.1.1. Göz Yaşı (اشک، گریه)

Klasik şiirde hicrandan ve maşuğun cefaları yüzünden ağlayıp göz yaşı dökme âşıkla alakalı olarak sıklıkla tekrar edilmiş temalar arasında yer almaktadır. Şiirlerde aşığın gözyaşları; yağmura, nehre, sele ve denize teşbih edilmiştir. Maşuk ise göz yaşı suyuyla beslenen bir bahçedir; âşık ağladıkça onun güzelliği artmaktadır. Göz yaşı çoğunlukla kanlıdır ve rengi kırmızı olur.[860] Şeyḫ Âẕerî de aşığın göz yaşını yağmura benzetmiş ve yağmurda yapılan duanın kabul edileceği yönündeki hadise telmihte bulunarak ağlarken dua etmek gerektiğini söylemiştir (bk. Dua). Aşağıdaki beyitlerinde de şair aşığın göz yaşını yağmur ile irtibatlandırmıştır:

دوش بر یاد رخش از گریه رفتم سوی باغ سبزه ها را در چمن چشمم به باران تازه کرد

(Dîvân, s. 102:869)

Dün yüzünün anısıyla ağlayarak gittim bağa,

Çimenlikteki yeşillikleri gözüm yağmurla canlandırdı,

گر از هوای تو بگریست آذری چه عجب ندیده ای که هوا ابر را بگریاند

[860] İskender Pala, ***Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü,*** s. 142.

(Dîvân, s. 114:1160)

Senin hevandan ağladıysa Âẕerî, garip olan ne?

Havanın bulutu ağlattığını görmedin mi

Âẕerî, göz yaşlarını akarsuya benzettiği bir beytinde ise durmadan ağladığı halde dere yanında yetişen servinin yani maşuğun neden kendisine meyletmediğini sorgulamıştır (bk. Servi). Şair, göz yaşlarını Dicle'ye ve Ceyhun'a da benzetmiştir (bk. Dicle).

Şeyḫ Âẕerî, ağlayan gözü ve gözyaşlarını; deniz, sel ve girdap gibi sudan oluşan sair tabiat unsurlarına da teşbih etmiştir:

به روز گریه از چشمم خیالت می جهد هر سو چو ماهی سراسیمه که از گرداب بگریزد

(Dîvân, s. 107:986)

Ağladığım gün hayalin gözümden her yana sıçrıyor,

Girdaptan kaçan sersem bir balık gibi

بحر اگر با دیده ی گریان ما بر می زند نسبتی دارد که او هم لاف گوهر می زند

(Dîvân, s. 118:1292)

Deniz bizim ağlayan gözümüze üstünlük taslarsa

Tutar bir tarafı vardır, çünkü o da inciden söz eder

نوح است کشتی بان مگر روز عزای چشم ما کز گریه های خون همه عالم پر از توفان کند

(Dîvân, s. 121:1349)

Nuh'tur kaptan. Yoksa yas gününde gözümüz

Bütün âlemi kanlı gözyaşlarımızla tufana mı çevirdi?

چشمم گه ی که غرقه ی سیل درون شود چون زورقی بود که به دریای خون شود

(Dîvân, s. 126:1504)

Gözüm bazen sel sularına gark olduğunda,

Kan denizine açılmış bir kayık misali olur,

Fars edebiyatında göz yaşı nadiren de olsa yıldıza benzetilmiştir.[861] Şeyḫ Âẕerî de bir beytinde gözyaşlarıyla yıldız arasında bir bağlantı kurmuştur. Şair gökyüzünde doğru noktada bulunan yıldızın talihi değiştirmesi inanışından yola çıkarak kendi göz yaşlarının da günün birinde bahtının açılmasını sağlayacağına dair temennisini dile getirmiştir:

اشک تو روزی آذری هم بکند سرایتی زانکه بس اثر بود کوکب مستقیم را

(Dîvân, s. 75:115)

Ey Âẕerî! Gün gelir senin göz yaşının da sözü geçer

Zira, dik tulu eden yıldızın etkisi çok olur

Yukarıdaki beyitte şairin dik tulu eden manasında kullandığı "mustaḳîm" kelimesi dinin emir ve yasaklarına göre yaşamak anlamındaki "ṣırâṭ-ı mustaḳîm" tabirini akla getirmektedir. Bu kelimeyi kullanmakla Âẕerî, kendisinin doğru yolda olduğunu ima etmiş ve istikamet üzere olan kulların duasının Allah katında makbul olacağını hatırlatmıştır.

Âẕerî, aşığın gözyaşını inciye de benzetmiştir:

گر شد به خاک گوهرِ اشکم غریب نیست گوهر بس است در صدفِ سینه خاک را

(Dîvân, s. 74:84)

Göz yaşı incilerimin toprağa girmesi garip değildir

Toprağın bağrı sedefinde inciler nicedir

Şeyḫ Âẕerî'nin şiirlerinde aşığın en çok ağladığı zaman dilimi gecedir. Bu konudaki beyitlerinde şair, aşığın ağlamaktan uyuyamadığını ifade etmiş ve yine göz yaşının miktarıyla ilgili abartılı tasvirler yapmıştır:

امشب از ابروی آن مه باز کارم در هم است پایدار ای دل که امشب گریه را پا در نم است

(Dîvân, s. 83:337)

Bu gece o hilalin kaşından yine işlerim alt üst oldu

Dayan ey gönül! Bu gece ağlamaktan ayaklar su içindedir

باز شب شد چشم من میدان گریه آب زد خیل اشک آمد شبیخون بر سپاه خواب زد

(Dîvân, s. 105:945)

[861] Ali Ekber Dihḫudâ, "Sitâre" ***Luġatnâme,*** Cild-i Nuhum, s. 13455.

Yine gece oldu ve gözüm ağlama meydanını suladı
Göz yaşı ordusu geldi ve uyku ordusuna baskın yaptı

شب دراز چنان از خیال او گریم که وحشیان همگی سوی آبخورد آید

(Dîvân, s. 127:1537)

Uzun gecede onun hayaliyle o kadar ağlarım ki
Vahşi hayvanların hepsi su içmeye gelir

Âẕerî, müteaddit beyitlerinde aşığın göz yaşlarını kanlı veya kırmızı renkli olarak tasvir etmiştir. Mesela, aşağıdaki beytinde aşığın her kirpiğinden bir kan deryası damladığını söylemiştir:

شب ها مرا ز هر مژه دریای خون چکد بحری ندانم از سر هر موی چون چکد

(Dîvân, s. 112:1123)

Geceleri benim her kirpiğimden bir kan deryası damlar
Her bir saç telinden damlamayla oluşmuş bir deniz bilmem!

Şair, göz yaşının kan olması hayaline binaen çeşitli edebî sanatlar da yapmıştır. Mesela, erguvan çiçeğinin kızıl rengini gözyaşlarından almış olabileceğini söylediği bir beytinde hüsn-i ta'lîl sanatına yer vermiştir (bk. Erguvan). Bir başka beytinde göz yaşlarını yakut olarak tasavvur etmiş ve aşığın mücevher madenine dönüştüğünü söylemiştir (bk. Yakut). Göz yaşları yüzünden maşuğun sokağının kan olduğunu ifade ettiği bir gazelde ise Âẕerî, aşığın defalarca kan içtiğini hatırlatarak maşuktan kandan dolayı üzülmemesini istirham etmiştir (bk. Sokak).

Şeyḫ Âẕerî'nin şiirlerinde ağlama ve göz yaşıyla alakalı olarak dikkat çeken bir başka tahayyül ise âşık ağlarken göz bebeğinin gözden dışarı düşmesidir:

ز گریه مردم چشمم فتاد از دیده بر دامن چو کشتی بشکند در آب مردم بر کنار افتد

(Dîvân, s. 96:707)

Ağlamaktan göz bebeğim düştü gözümden eteğime
Denizde gemi batınca insanların kıyıya vurması gibi

در رو فتد ز دیده پس از گریه مردمک چون مردمی که از عقب کاروان دود

(Dîvân, s. 125:1473)

Göz yaşının peşi sıra gözden yüze düşer göz bebeği
Kervanın peşinden koşan insanlar gibi

1.2.5.3.1.2. Âşığın Gözü (چشم، دیده)

Şeyḫ Âẕerî Divanı'nda aşığın gözünün zikredildiği beyitlerin bir kısmında göz, güzelliği görmeye yarayan uzuv olması bakımından aşığın maşuğa olan sevgisinin ve alakasının sembolüdür. Bu beyitlerde şair, iki cismani göz ile maşuğu eksiksiz bir şekilde temaşa edemediğinden yakınmış ve onu hakkıyla gözleyebilmek için sayısız göze ihtiyaç olduğunu ifade etmiştir:

کاش ذرات وجودم همه گردد دیده تا به هر دیده رخ خوب تو دیدن گیرد

(Dîvân, s. 105:929)

Keşke vücudumun tüm zerreleri göz olsa da,
Her göz senin güzel yüzünü seyreylese,

کاشکی هر موی من چشمی شدی گاه نظر تا کنم رویت به هر چشمی تماشای دگر

(Dîvân, s. 135:1732)

Keşke nazar ederken her saç telim göz olsa da
Her göz ile yüzünü bir başka temaşa etsem

هزار چشم دگر بایدم که وام کنم به ماه روی تو نظاره ی تمام کنم

(Dîvân, s. 151:2153)

Daha binlerce göz ödünç almam lazım
Senin ay yüzüne tam anlamıyla bakabilmek için

کاشکی هر ذره ای را دیده ای گردیدمی تا به یک یک ذره در خورشید رویش دیدمی

(Dîvân, s. 174:2737)

Keşke her zerreyi bir göz yapabilseydim de
Her bir zerreyle yüzünün güneşini müşahede etseydim

Maşuğun âşık için ne kadar değerli olduğunu anlattığı bir başka beytinde ise şair, maşuğu göz nuru olarak adlandırmış ve göz bebeğinin yerine geçmesini dilemiştir:

تو نور چشم منی مردمی کن و بنشین به جای مردمک دیده در میانه ی چشم

(Dîvân, s. 150:2132)

Sen benim gözümün nurusun, alicenaplık yap da

Göz bebeğimin yerine gözümün ortasına kurul

Âẕerî'nin kimi beyitlerinde ise göz; hicran acısından, ağlamaktan ya da maşuğun yaralaması neticesinde aşığın düştüğü perişan durum tasvir edilirken zikredilir. Bu tür beyitlerinde şair, gözü çoğunlukla köpüğe benzetmiştir:

گرفت سیل سرشکم همه درون و برون دو دیده بر سر آن چون حباب می لرزد

(Dîvân, s. 106:959)

İnatçı (göz yaşı) selim içimi ve dışımı sardı

İki gözüm de onun üzerinde kabarcık gibi titriyor

Şeyḫ Âẕerî "ḥabâb" (kabarcık) redifli bir gazelinde ise aşığın bedenini kan denizine ve kan dolu bir kâseye teşbih etmiş, ağlamaktan kanlanmış gözleri ise kan denizindeki ve kan badesindeki kabarcıklar olarak nitelemiştir. Aynı gazelde şair, ağlamaktan kızarmış gözü ise nişteki kan şişesine benzetmiştir (bk. Kan). Şairin bir başka hayali de gözlerin kalpteki ateşle kaynayan kan kazanları olmasıdır (bk. Kazan).

İdam edileceklerin gözünün bağlanması geleneğine temas ettiği bir beytinde ise Şeyḫ Âẕerî, aşığın ölürken bile maşuğu görmekten başka bir şey düşünmediğini vurgulamıştır:

وقت کشتن بر مبند ای تیغ زن چشم مرا چشم می دارم دم آخر که بینم روی او

(Dîvân, s. 163:2452)

Öldüreceğin zaman gözümü bağlama, ey cellat!

Beklentim odur ki son nefesimde onun yüzünü göreyim

1.2.5.3.1.3. Gönül (دل)

Klasik edebiyatta gönül maşuğa olan sevginin tecelli ettiği yerdir. Âşık, maşukla ilgili tüm duyguları gönlünde tecrübe eder. Gönül, aynı zamanda aşığın en çok acı

çeken uzuvlarından biridir. Maşuğun eziyetleri umumen gönle yöneliktir. Maşuğun, gönlü ok ve kılıçla yaralaması, kebap yapması, sultan olup ordusuyla yağmalaması şiirlerde sıklıkta geçen hayallerdir.[862]

Şeyḫ Âẕerî'ye göre aşığın gönlü maşuğa muhabbet ve sadakatin merkezidir. Esasen gönül sadece maşuk için tahsis edilmiş bir mekandır:

تو آن شمعی که جان پروانه ی توست دل عشاق خلوت خانه ی توست

(Dîvân, s. 86:419)

Sen, canın sana pervane olduğu mumsun

Âşıkların gönlü senin halvethanendir

Âşıklar, servi gibi olan maşuğun gönüllerine yerleşmesini istemektedirler ve bunu yaparsa onu göz yaşlarıyla sulamaya söz verirler:

تو سرو اگر در چمن دل بنشینی اهل نظر از دیده همه آب دهندت

(Dîvân, s. 90:533)

Ey servi gibi olan sen! Eğer gönül çimenliğine yerleşirsen

Nazar ehli sana gözlerinden hep su verirler

Şaire göre tüm kalpler maşuğa esir ve gönlü olan herkes ona köledir (bk. Maşuk). Kalbin maşukla irtibatı o kadar eski ve sıkıdır ki insanların göğsüne yerleştirilmiş olması bile maşuğa vefası sayesindedir:

چو با وفای تو دل نسبتی قدیمی داشت به یادگار تو در سینه هاش جا کردند

(Dîvân, s. 117:1251)

Senin vefan ile kalbin eski bir yakınlığı olduğu için

Senden bir yadigâr olarak onu sinelere koydular

Gönül için hicran en kötü durumdur. Maşuktan ayrı kalmış bir gönül tuzağa yakalanmış bir kuş gibidir (bk. Kuş). Gönül, maşuğu kimseyle de paylaşamaz. Hatta onu aşığın elinden bile kıskanır:

هر دم به پای بوس رسد دست دامنت زین غصه دل همیشه دو نیم است چاک را

(Dîvân, s. 74:85)

Ayak öpmek için el ne zaman eteğine uzansa,

Gönül hep çatlayıp iki parça olur gamdan,

[862] İskender Pala, ***Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü,*** s. 168-169.

Bir gazelinde ise Şeyḫ Âẕerî, gönlü şaşkın ve deli olarak nitelemiş ve güzeller tarafından cezbedildiği için onu tenkit etmiştir (bk. Maşuk). Âẕerî, aşağıdaki beytinde de güzellerin eline düşen gönlünden şikâyet etmiştir:

این دل بی صبر هرگز بر مراد من نرفت لاجرم هر دم به دست دلربایی دیگر است

(Dîvân, s. 81:286)

Bu sabırsız gönül hiçbir zaman benim isteğime göre hareket etmedi

İster istemez her an başka bir dilberin elindedir

Şairin diğer bir beytine bakılırsa gönül divanedir ve ezelden beri dertten kurtulmamıştır:

پیش از آن روز که دیوان ازل پیدا شد قسمت درد حوالت به دل شیدا شد

(Dîvân, s. 109:1047)

Ezel divanının kurulduğu o günden önce

Dert kısmeti şeyda gönle emanet edildi

Âşık başına gelen tüm belaların sorumlusu olarak gönlü görmektedir ve dünyaya gelerek gönlüyle tanıştığına bile pişmandır:

در بلا های جهان افتاد جان از دستِ دل کشکی با دل نگشتی هرگز این جان آشنا

(Dîvân, s. 72:35)

Bu can gönül yüzünden battı dünyanın belalarına

Keşke bu can gönülle hiç tanışmasaydı

Şair aşağıdaki beytinde ise gönlünden şikayetçi olmamakla beraber onu gafil avlanan vahşi bir hayvana benzeterek yermiştir:

دل وحشی از آن شد صید آن چشم که در خوابش گرفت و بی خبر کشت

(Dîvân, s. 91:553)

Vahşi gönül o göze av oldu

Çünkü (göz gönlü) uykuda bastı ve habersiz öldürdü

Aşkın en yoğun olduğu yer olan gönül, aşığın çektiği acı ve cefaların da hissedildiği yerdir. Maşuğun hoyratlığının kalpte nasıl aksettiğini Âẕerî çeşitli yollarla anlatmıştır. Mesela, gönlü kirpik okuyla vurulmuş ve yolunu şaşırmış bir hâlde kan damlatarak zülüfe doğru giderken tasvir etmiştir (bk. Kirpik). Bir başka beytinde ise kalbi gamze okunun yarasıyla yıllardır kan ve toprağa bulanmış hâlde can çekişen bir

kuşa benzetmiştir (bk. Kuş). Âşık ise acı çekmeye tümüyle hazır olduğu için yaralı gönlünün tedavi edilmesine bile karşı çıkmaktadır:

تو ای طبیب دل پاره را مکن چاره که این جراحت شمشیر بی وفای من است

(Dîvân, s. 84:366)

Sen ey tabip! Parçalanmış yüreği tedavi etme

Çünkü bu kılıç yarası benim vefasızımdandır

Gönül acısı için Şeyḫ Âẕerî'nin sık başvurduğu diğer bir teşbih ise gönlün yanıp kebap olmasıdır. İştiyak ateşiyle kendi gönlünü pişiren âşık onu göz yaşıyla tuzlar (bk. Şevk). Çoğu beyitte ise gönül kebabına atılan tuz maşuğun dudağıdır (bk. Tuz). Âşığın gönlüyle birlikte ciğeri de kebap yapılabilir (bk. Ciğer). Şairin bir beytinde ise âşık maşuğun hayalinin misafirliğe gelme ihtimalini düşünerek paramparça olan kalbinden her gece yeniden kebap yapmaktadır:

هزار بار دل پاره را کباب کنم که تا خیال تو یکشب به میهمان آید

(Dîvân, s. 129:1590)

Senin hayalin bir gece misafirliğe gelir diye

Parçalanmış kalbi bin defa kebap yaparım,

Maşuğun gönülde sebep olduğu acıların bir başka sembolü de gönül ülkesinin yağmalanmasıdır. Şaire göre sultan veya hükümdar gibi olan maşuk gönle girince kalbin harap olması tabii bir şeydir çünkü hükümdar ordusunun geçtiği yer yağmalanır (bk. Sultan). Âẕerî'nin bir beytinde ise gönül, maşuk tarafından kırılan bir şişedir:

مارا دلکی تنگ تنک بود چو شیشه بشکست و هم از ما و هم از خویش بر آورد

(Dîvân, s. 104:897)

Bizim gamlı kalpçağımız şişe gibi narindi,

Kırıldı ve hem bize hem kendisine zarar verdi,

Şeyḫ Âẕerî Divanı'nda maşuğun kalbe iyi bir etkisinin olması ise oldukça nadirdir. Şair, sadece bir beytinde maşuğun dudağının tebessüm etmesiyle kalpteki acıların izinin temizlenebileceğini söylemiştir (bk. Ağız ve Dudak). Âẕerî'ye göre gönül yarasının kati çaresi ise sonuç olarak sabırdan başka bir şey değildir:

هر جراحت را به جای خود دوایی دیگر است دل چو شد مجروح صبر است آذری داروی او

(Dîvân, s. 163:2455)

Her yaranın kendine göre başka bir tedavisi vardır,

Gönül yaralandı mı, Âẕerî, onun ilacı sabırdır,

1.2.5.3.1.4. Ciğer (جگر)

Ciğer, aşığın en çok acı çeken organlarından birisidir. Klasik şiirde aşk ateşiyle kebap olan uzuv umumiyetle ciğerdir ve onu yürek takip eder.[863] Ciğer aynı zamanda aşığın kanıyla da yakından irtibatlıdır. Şeyḫ Âẕerî, maşuk tarafından yaralanan ciğeri hiçbir ilacın iyileştiremediğini dile getirmiştir:

ضربت تیغ دوست را دوزم و مرهمی نهم این دل پاره چون کنم وین جگر دو نیم را

(Dîvân, s. 75:112)

Dostun kılıç darbesini diker merhem sürerim (ama)

Bu parçalanmış gönlü, bu iki parça ciğeri nasıl ederim?

مرهمی نیست که خود بر جگر خویش نهم مگر از صبر کنم چاره ی دارویی چند

(Dîvân, s. 116:1233)

Ciğerime sürebileceğim bir merhem yok mudur?

Yoksa sabırdan mı biraz ilaç tedavisi yapsam?

Şeyḫ Âẕerî Divanı'nda aşığın acılarının ciğerdeki tezahürlerinden birisi de ciğerin pişmesi ve yanmasıdır. Şairin beyitlerinde aşığın ah çekmesi ile ciğer kebap olmakta, göğüsten yanmış ciğer kokusu gelmektedir:

زان آه که از درون پر آتش کشیده ایم دل ها بسی بسوخت جگرها کباب شد

(Dîvân, s. 110:1054)

Ateş dolu içimizden çektiğimiz o âh ile,

Yürekler çok yandı ve ciğerler kebap oldu,

هر گاه که از سوز تو من آه بر آرم بوی جگر سوخته از سینه بر آید

(Dîvân, s. 127:1564)

Senin acından ne zaman âh çeksem

[863] Ahmet Talât Onay, ***Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar***, s. 245-246.

Yanmış ciğer kokusu çıkar göğsümden

Başka bir beytinde ise şair, maşuğun sevdası yüzünden ciğerinden duman çıktığını söylemiştir:

درد تو دمار از دل درویش بر آورد　　سودای تو دود از جگر ریش بر آورد

(Dîvân, s. 103:814)

Senin derdin dervişin kalbinden canını çıkartır,

Senin sevdan yaralı ciğerden duman çıkartır,

Âşığın ciğeri kebap olduktan sonra ekilen tuz ise maşuğun dudağının hayalidir (bk. Tuz).

Âẕerî, kimi gazellerinde maşuğun ciğerinden çıkan kandan bahsetmiştir. Mesela, bir beytinde aşk şerbetinin ancak ciğer kanıyla yapılabileceğini söyleyerek hicran acısından arı bir aşkın mümkün olmadığını ifade etmiştir (bk. Firak-Hicran). Şaire göre âşıkların içtiği şarap ciğer kanıdır, kadeh ise kalptir (bk. Bade). Aşağıdaki beyitte ise hicran acısıyla aşığın gözünden yaş yerine ciğer kanı akmaktadır:

شد دیده پر از خون جگر روز جدایی　　ناکرده رخ خوب تو نظاره برفتیم

(Dîvân, s. 156:2270)

Ayrılık gününde göz ciğer kanıyla doldu,

Senin güzel yüzüne bakamadan gittik,

1.2.5.3.1.5. Kan (خون)

Klasik şiirde maşuğun güzellik unsurlarının aşığı yaralayıp kanını dökmesi mükerrer temalar arasındadır. Hususen göz, gamze ve kirpikler kan ile irtibatlandırılmıştır.[864] Şeyḫ Âẕerî de gazellerinde aşığın kanını akıtan güzellik unsurları arasında en çok kirpikleri zikretmiştir. Kirpikler, ekseriyetle oktur. Gamze de kirpik okunun başı olur (bk. Kirpik). Maşuğun gözüne bakanlar ise aşığın kanına bulanmış kirpiklerle yüz yüze gelir (bk. Göz).

Şeyḫ Âẕerî'nin bir gazelinde âşık, maşuğun açtığı yaralar ya da kanlı gözyaşları dökme neticesinde baştan aşağı kan içinde kalmış olarak tasvir edilmiştir:

دل ز تو گرداب خون شد دیده ی پر خون حباب　　بر سر گرداب خون گردان دو چشم چون حباب

[864] İskender Pala, ***Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü,*** s. 212.

از میان کاسه ی خون پرده ی خونی چشم　　می نماید همچو از جام می گلگون حباب
شیشه ی خون است در روزن دو چشم ما مگر　　موج اشک آورد از دریای خون بیرون حباب

(Dîvân, s. 77:165-167)

Gönül senin yüzünden kan girdabı oldu ve kanlı göz de kabarcık gibi,
Kan girdabının başında dönüp duran iki göz kabarcık gibi,
Kan dolu kâsenin ortasında gözün kanlı perdesi
Şarap renkli kadehteki kabarcık gibi görünür
İki gözümüzün oluğunda kan şişesi mi vardır ki
Göz yaşı dalgası kan denizinden kabarcık çıkartır dışarıya?

Âẕerî'nin divanında geçen âşık ve kan kavramlarıyla alakalı bir başka hayal ise aşığın kan içmesidir. Şaire göre maşuğun kan dökücü gözüne âşık olmak kan içmek gibidir (bk. Ağız ve Dudak). Maşuğun sokağında özlem içinde uzun müddet bekleyen âşık da kahrından defalarca kan içmiştir (bk. Sokak).

Şeyḫ Âẕerî güzellerin ayva tüyünü ise ezelde âşıkların kanıyla yazılmış bir yazı olarak tanımlamıştır (bk. Ayva Tüyü).

1.2.5.3.1.6. Kemik (استخوان)

Şeyḫ Âẕerî, aşığın kemiğini en çok maşuğun sokağı ve bu sokağın köpekleri ile birlikte anmıştır. Şairin beyitlerinde âşık, öldükten sonra kemiğinin maşuğun sokağında kendisinden bir yadigâr olarak kalmasını ister (bk. Sokak). Bazı beyitlerde ise aşığın dileği kemiğinin sokaktaki köpeklere verilmesidir (bk. Köpek).

Âẕerî'nin şiirlerinde kemik, aşkın kalıcılığının sembolüdür. Âşığın maşuğa muhabbetinin iyi ve kötü izleri çok uzun bir müddet sonra dahi kemiklerinde görülür:

فلک بر استخوان من یکایک زخم بشناسد　　پس از صد سال چون خاکِ وجودم بیختن گیرد

(Dîvân, s. 104:920)

Yüz yıl sonra bedenim toprak gibi elenmeye başladığında
Felek kemiğimdeki yaraları bir bir teşhis edecektir

به شمشیر محبت هر که بر خاکِ درش میرد　　عبیر رحمتش تا روز حشر از استخوان ریزد

(Dîvân, s. 107:991)

Onun kapısının toprağında muhabbet kılıcıyla ölen herkesin,

Mahşer gününe dek kemiğinden onun rahmetinin güzel kokusu saçılır,

Şair bir beytinde ise kemikten duman çıktığını söyleyerek aşığın çektiği firak acısını anlatmıştır:

در غریبی ز حب یار و دیار دود در مغز استخوان بگرفت

(Dîvân, s. 181:155)

Gurbette yârin ve diyarın sevgisinden,

Kemiğim iliğinden duman yükseldi,

1.2.5.3.1.7. Rakip (رقیب)

Klasik şiirde rakip, maşuğun ilgisini çekmek için âşıkla yarışan ve onun aşkına ortak olmaya çalışan şahıstır. Âşık tarafından sevilmez ve kıskanılır.[865] Şeyḫ Âẕerî'nin divanında rakip az sayıda beyitte anılmıştır. Bir beytinde şair, rakibi kemik için zayıf âşıkları kovalayan bir köpek olarak tanımlamıştır (bk. Köpek). Diğer bir beytinde ise maşuğun rakibin tarafını tutmasından yakınmıştır:

چو خاک کردی و دادی مرا به دست رقیب چنین به هیچ مده خاک آستانت را

(Dîvân, s. 73:61)

Beni toprak gibi ufaladın ve rakibin eline verdin,

Eşiğinin toprağını böyle sakın kimseye vermeyesin,

Âẕerî, aşağıdaki beyitlerinde ise maşukla arasına girmemesi için rakibe seslenmiştir:

منعم مکن ز مهر نگار خود ای رقیب چون حمزه را ز مهر نگاری گریز نیست

(Dîvân, s. 89:513)

Güneş yüzlüden kendini nimetlenmiş sayma, ey rakip!

Çünkü Ḥamza'nın güneş suretliden kaçışı yoktur,

ای رقیب سنگدل عاشق کُشی یادش مده کودک است او ناگهان خون ریختن آیین کند

(Dîvân, s. 121:1361)

Ey taş kalpli rakip! Ona âşık öldürme işini öğretme

Çocuktur o ama birden kan dökmeyi adet edinebilir

[865] İskender Pala, ***Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü,*** s. 374.

2. Şeyḫ Âẕerî Divanı'nda Felsefe ve Bilim

Tezin bu bölümünde Şeyḫ Âẕerî'nin divanında geçen felsefe ve bilim mefhumları incelenecektir. Devletşâh, Teẕkiretu'ş-Şu'arâ'da Şeyḫ Âẕerî'yi "zâhir ve bâtın ilimlerde donanımlı" bir şahsiyet olarak tanıtmıştır.[866] Âẕerî'nin divanında birçok felsefe ve ilim tabirinin geçmesi Devletşâh'ın tespitini doğrular niteliktedir. Esasen Şeyḫ Âẕerî bir filozof ya da bilim adamı değil, mutasavvıftır. Şiirlerinde de herhangi bir felsefi ya da ilmî bakış açısı ortaya koymamış; felsefe ve bilim kavramlarından şiirindeki ifade kuvvetini artırmak için yararlanmıştır. Ancak, şairin kullandığı tabirlerin çeşitliliği onun İslam dünyasındaki ilmî gelişmelere ve düşünce akımlarına tam anlamıyla vakıf olduğunu göstermektedir.

2.1. Felsefi Mefhumlar

2.1.1. Küllî Akıl (عقل کل)

Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslam filozofları tarafından ilk defa ortaya atılan ve İbnü'l-Arabî tarafından Nûr-ı Muhammedî tellakkisiyle birleştirilip tasavvufî düşünceyi de etkileyen nazariyeye göre ilk yaratılan varlık akl-ı evvel ve akl-ı kül olarak da anılan küllî akıldır. İlahi ilim onda tecelli ettiği için küllî akıl, diğer mahlukatın nail olamadığı bir mertebe ve ilmi temsil eder.[867]

Şeyḫ Âẕerî, Peygamber'i ve İmamları övmek için onları küllî akılla mukayese etmiştir. Örneğin, bir kasidesinde kaza ve kaderin sırlarını küllî akıl bile bilmediği halde Hz. Muhammed'in bu bilgiye sahip olduğunu söylemiştir (bk. Kaza ve Kader). Sekizinci Şiî imamı Ali er-Rıżâ'yı konu edinen bir kasidesinde ise sekizinci İmam'ın küllî akıl gibi baştan aşağı candan ibaret olduğunu ifade etmiştir (bk. Ali er-Rıżâ). Yine aynı kasidede geçen aşağıdaki beyte bakılırsa İmam'ın idraki küllî aklı bile gölgede bırakacak niteliktedir:

مشکلاتی کان به فهم عقل کل بیرون بود　　پیش معنی کمالت سهل و آسان آمده

(Dîvân, s. 65:37)

Küllî aklın kavrama yetisi dışındaki meseleler

[866] Devletşâh-i Semerḳandî, ***Teẕḳiretu'ş-Şu'arâ***, nşr. Fâṭıme Elâḳe, s. 718.
[867] Süleyman Uludağ, "Akıl - Tasavvuf" ***DİA***, II. Cilt, 1989, s. 247.

Senin kemalinin mefhumu nezdinde basit ve kolaydır

Aşağıdaki beyit ise şairin Hz. Ali'yi övdüğü bir kasidede geçmektedir:

ای به کمال عقل کل کرده ز ابتدای کار بر سر کارخانه ی کون و مکان موکلی

(Dîvân, s. 67:26)

Ey küllî aklın kemali ile işin başından beri

Varlık ve mekân atölyesine vekalet eden!

Şeyḫ Âẕerî, küllî aklın kâinata ve insana nisbetle konumuna dair de birkaç beyit söylemiştir. Şaire göre küllî akıl kâinatın icmalidir (bk. İcmal ve Tafsil). İnsan küllî aklın karşısına yerleştirilmiş bir ayna gibi olduğundan kendisinde küllî madde olan heyûlâ tezahür etmektedir (bk. Heyûlâ). Âẕerî, aşağıdaki beytinde de küllî akıl ile insan aklının bir bütünün parçaları olduğunu ifade etmiştir:

عقل کلی و عقل انسانی شد مقابل چو نصف دایره بود

(Dîvân, s. 177:32)

Küllî akıl ve insan aklı,

Bir dairenin iki yarısı gibi karşı karşıyadır,

2.1.2. Cüz-i Lâ-Yetecezzâ (جز لایتجزا)

Cüz-i lâ-yetecezzâ ibaresi "bölünmez zerre" demektir ve Yunanca "bölünmez" anlamına gelen atom sözcüğünün Arapça tercümesidir. Cüz-i lâ-yetecezzâ, İslam felsefesinde varlıkların en küçük yapı ünitesi anlamında kullanılmıştır. Öte yandan maddeci Eski Yunan felsefesindeki atom hacmi ve kütlesi olan, yer kaplayan bir nesne iken İslam felsefesinde cüz-i lâ-yetecezzâ kütlesiz ve hacimsiz olarak tasavvur edilmiştir.[868]

Şeyḫ Âẕerî, cüz-i lâ-yetecezzâ kavramını ilk kasidesinde Allah'ın mahiyetini idrak etmenin güçlüğü karşısında insan aklının düştüğü acziyeti ifade etmek için kullanmıştır:

با نسبت کلیت ادراک کمالش جزوی است عقول عقلا لایتجزا

(Dîvân, s. 27:10)

O'nun kemalini idrak etmenin külliyeti karşısında,

[868] İlhan Kutluer, "Cevher" ***DİA***, VII. Cilt, 1993, s. 452.

Akılların en üstünü bile cüz-i lâ-yetecezzâ nisbetindedir,

2.1.3. Heyûlâ (هیولا)

İslam felsefecilerine göre heyûlâ, suretlerin içini doldurarak maddi alemin nesnelerini duyularla idrak edilebilir kılan ibtidai ve şekilden yoksun maddedir.[869] Heyûlâ, maddi âlemin tözü olarak da tanımlanabilir. Nesnelerin suretinden farklıdır ve var olmak için suretle bir araya gelmesi gerekir.

Şeyḫ Âẕerî heyûlâyı küllî aklın zıddı olarak ele almıştır. Şaire göre insan küllî aklın aynası olduğundan benliğinde heyûlâ aksetmektedir:

پیداست در تو نفس هیولای کل از آنک با عقل کل چو آینه اندر برابری

(Dîvân, s. 68:3)

Aşikardır sende küllî heyûlâ çünkü,
Küllî akıl ile ayna gibi karşı karşıyasın,

2.1.4. Mümkinü'l-Vücûd (ممکن الوجود)

Mümkinü'l-vücûd, varlığı mümkün olanlar demektir ve tüm mahlukat bu gruba girer. Yaratılmışların varlığı zorunlu değil, sadece olasıdır çünkü onlar var olmak için Allah'ın onları halketmesine muhtaçtırlar. Şeyḫ Âẕerî, bir kasidesinde tasavvufta katettiği mesafeyle mümkinü'l-vücûdu yani mahlukat âlemini geride bıraktığını ve vuslat makamına yaklaştığını ifade etmiştir:

بگذشته ام ز دایره ی ممکن الوجود بر صدر کاینات به واجب مصدرم

(Dîvân, s. 58:5)

Mümkinü'l-vücûd dairesini aşmışım,
Kâinatın en üst makamında Vâcibe varmışım,

[869] Osman Karadeniz, "Heyûlâ" ***DİA***, XVII. Cilt, 1998, s. 294.

2.1.5. Mümteni'ü'l-Vücûd (ممتنع الوجود)

Mümteni'ü'l-Vücûd, var olması imkânsız şeylere denir. Örneğin, Allah'a ortak olacak bir şeyin mevcudiyeti olanaksızdır. Şeyḫ Âẕerî, bir beytinde Hz. Ali'nin bir benzerinin olması ihtimalini "mümteni" olarak değerlendirmiştir (Bk. Hz. Ali).

2.1.6. Mütenâhî ve Lâ-Yetenâhî (متناهی، لا یتناهی)

Mütenâhî sonlu, lâ-yetenâhî ise sonsuz demektir. Eski Yunan felsefi menşeli bu iki kavram alemin sonlu ya da sonsuz olması bağlamında İslam filozofları ve âlimler tarafından tartışılmış ve bu konuda farklı görüşler beyan edilmiştir.[870] Şeyḫ Âẕerî, ilk kasidesinde felsefi bir görüş beyan etmeksizin mütenâhî ve lâ-yetenâhî mefhumlarını insanların günahları karşısında Allah'ın rahmetinin sonsuzluğunu ifade etmek için zikretmiştir. Ancak, şairin başka kelimeler varken bu iki felsefi tabiri tercih etmesi İslam felsefesinin terminolojisine âşina olduğunu göstermektedir:

عصیان و خطای همه عالم متناهیست　　بحر کرم و رحمت تو لایتناها

(Dîvân, s. 29:86)

Âlemdeki bütün isyan ve yanlışlar mütenâhîdir,
Senin kerem ve rahmet denizin ise lâ-yetenâhî,

2.1.7. Teselsül (تسلسل)

Teselsül, varlıklar ve vakalar arasındaki sebep-sonuç silsilesinin sonsuza kadar uzayıp gitmesi anlamında bir felsefe tabiridir. İslam âlimleri ve İslam filozoflarına göre kâinattaki sebeplerin başlangıcında hiçbir sebebe ihtiyacı olmayan Allah vardır. Bu yüzden İslam düşünürleri sebep-sonuç zincirini sonsuz kabul etmemiş ve teselsül fikrini eleştirmişlerdir.[871] Şeyḫ Âẕerî, teselsül mefhumunu tasavvufî manalı bir gazelinde zikretmiştir:

در آمد او به سماعی شبی به زلف مسلسل　　که اعتقاد کند پیرما به دور تسلسل

(Dîvân, s. 144:1982)

O bir gece örgülü saçıyla sema etmeye kalkıştı
Çünkü pirimiz devr-i teselsüle inanır

[870] İlhan Kutluer, "Mütenâhî" ***DİA***, XXXII. Cilt, 2006, s. 193-195.
[871] Osman Demir, "Teselsül" ***DİA***, XL. Cilt, 2011, s. 536.

2.1.8. Vâcibü'l-Vücûd (واجب الوجود)

İslam felsefesinde Vâcibü'l-Vücûd tabiri, mevcudiyeti zorunlu olan varlığı ifade eder. Varlığı kendinden olan ve var olmaya devam etmek için başkasına ihtiyaç duymayan Allahü Teâla, Vâcibü'l-Vücûd'dur. Şeyḫ Âẕerî, Vâcibü'l-Vücûd kavramını bir beytinde şu şekilde açıklamıştır:

جواب دادم و گفتم که هست نیست نما وجود واجب حق است بی شک ای دانا

(Dîvân, s. 36:4)

Cevap verdim ve dedim: Yokmuş gibi görünen varlık,
Hakk'ın zorunlu olan varlığıdır şüphesiz, ey bilge!

Şair, bir kasidesinde ise Vâcibü'l-Vücûd'un Hz. Ali gibisini yaratmadığını söylemiştir (bk. Hz. Ali).

2.1.9. Sudûr Nazariyesi

Sudûr nazariyesi, Eski Yunan filozofu Plotin'in etkisiyle Fârâbî tarafından geliştirilen ve kâinatın yaratılışını açıklamayı amaçlayan felsefi bir teoridir. Bu nazariyeye göre mutlak bir olan Allah'ın kendi zatını bilip düşünmesiyle ilk akıl zuhur etmiştir. İlk aklın Allah'ı düşünmesiyle ikinci akıl, kendini düşünmesiyle en üst felek tabakasıyla özdeş olan ilk nefis ortaya çıkmıştır. Aynı silsilenin devam etmesiyle toplamda on akıl ve feleklerin tamamı meydana gelmiştir. Daha sonra bunların etkileşimi ile varlığın en aşağı biçimi olan heyûlâ ve yeryüzündeki varlıklar ortaya çıkmıştır.[872]

Sudûr nazariyesi, Gazzâlî başta olmak üzere sonraki İslam âlimlerince eleştirilmiştir. Sudûra yöneltilen en önemli tenkit, Allah'ın kendini bilmesiyle ilk aklın ve kâinatın doğması telakkisinin yaradılışı zorunlu sayıp Allah'ın iradesini devre dışı bırakmak anlamına geleceğidir.[873]

Şeyḫ Âẕerî, sudûr nazariyesini ismen zikretmemiştir; ancak bir şiirinde geçen aşağıdaki beyitleriyle bu teoriye telmihte bulunmuştur:

والد و والده است عقل و نفس کاینات است سر به سر اولاد

[872] Mahmut Kaya, "Sudûr" ***DİA***, XXXVII. Cilt, 2009, s. 467-468.
[873] Mahmut Kaya, "Sudûr" ***DİA***, XXXVII. Cilt, 2009, s. 468.

عقل ثانی و نفس ثانی نیز　　در دوم هست دختر و داماد
عقل جزوی و نسبت کلی　　همچو شاگرد دان بر استاد
شد پدر عقل و نفس شد مادر　　ما گرفتار عقل مادرزاد

(Dîvân, s. 178:56-59)

Anneyle babadır akıl ve nefis,
Baştan başa kâinattır evlatları,
İkinci akıl ve ikinci nefis ise,
İkinci sırada kız ile damattır,
Cüzi akıl ile küllînin nisbeti,
Çırak ile ustanın hali gibidir,
Akıl baba oldu, nefis ise anne,
Biz de anneden doğan akla müptela,

Şair aynı şiirin sonraki beyitlerinde de sudûr teorisine ait tabirleri zikretmeyi sürdürmüştür:

چو پدر عقل و نفس شد مادر　　اعم و عمه است عقل و نفس دگر
عقل و نفسی که در سیم فلک است　　خاله و خال باشد ای داور
اهل اعلاست جمله خویشاوند　　اهل سفلی برادر و خواهر
کس در این خانه نیست بیگانه　　هم ز آبای توست پیغمبر

(Dîvân, s. 178:63-66)

Akıl baba ve nefis ise anne olunca,
Diğer akıl ve nefis de oldu amca ve hala,
Üçüncü felekteki akıl ve nefisse,
Teyze ve dayı oldu, ey efendi!
Ulviyet ehli cümle akrabandır,
Aşağı alemin ehli de erkek ve kız kardeş,
Kimse bu evde yabancı değil,
Peygamber dahi senle aynı atadan,

2.2. Bilim Mefhumları

2.2.1. Eksen Çizgisi (خط محور)

Eksen bir cismin etrafında döndüğü varsayılan sabit doğruya denir. Dünyanın ekseni iki kutbu birleştiren ve dünyanın içinden geçen hayali bir çizgidir. Şeyḫ Âẕerî hem dünyanın eksenini hem de o devirde küre olarak tasavvur edilen gökyüzü eksenini divanında zikretmiştir. Söz gelimi, nail olduğu manevi mertebeleri anlattığı bir kasidesinde kendisini adeta dünya üzerinde tasarruf sahibi gibi hissettiğini şöyle ifade etmiştir:

افلاک را چو نقطه ی مرکز وسط نشین اقطاب را به منزله ی خط محورم

(Dîvân, s. 59:21)

Feleklerin ortasında duran merkezi nokta gibiyim,

Kutuplara nispetle eksen çizgisi mesabesindeyim,

Şair, İmam Rıżâ'nın adaletini ise şeriat gökyüzünün ekseni olarak tanımlamıştır:

آسمان شرع را عدل تو خط محوراست داير است آری همه بر خط محور آسمان

(Dîvân, s. 61:37)

Senin adaletin şeriat göğünün eksen çizgisidir,

Evet, eksen çizgisi etrafında yuvarlaktır gökyüzü,

2.2.2. Ekvator ve Gök Ekvatoru (خط استوا، تعديل النهار)

Ekvator, dünya sathı üzerinden geçen ve iki kutba aynı mesafede yer alan hayali bir dairedir. Eski metinlerde ekvator için hem "mu'adilü'n-nehâr" hem de "ḫatt-ı istivâ" tabirleri geçmiştir.[874] Diğer yandan "mu'adilü'n-nehâr" gök ekvatoru anlamına da gelmektedir.[875] Gök ekvatoru, gök yüzünü ikiye bölen ekvatora paralel hayali bir dairedir. Güneş, yılda iki kere bu dairenin üzerinde hareket eder; bu tarihlerde güneş ışınları yeryüzündeki ekvatora dik gelir ve gece-gündüz süresi aynı olur.[876]

[874] Yavuz Unat, "Eski Astronomi Metinlerinde Karşılaşılan Astronomi Terimlerine İlişkin Bir Sözlük Denemesi", ***Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi***, Sayı 11, 2000, s. 676.

[875] Yavuz Unat, "Eski Astronomi Metinlerinde Karşılaşılan Astronomi Terimleri... ", s. 653.

[876] Ali Ekber Dihḫudâ, "Mu'adilu'n-nehâr" ***Luġatnâme,*** Cild-i Çehârdehum, s. 21136.

Şeyḫ Âẕerî bir beytinde "hatt-ı istivâ" tabirini kullanmış, "mu'adilü'n-nehâr" yerine ise "ta'dîlü'n-nehâr" ifadesini tercih etmiştir. Şaire göre Mehdî'nin aklı ve adaleti, felekler ve ufuklara nispetle ekvator çizgisi gibidir:

عرصه ی آفاق را عدل تو تعدیل النهار هیأت افلاک را عقل تو خط استوا

(Dîvân, s. 34:93)

Senin adaletin ufuklar sahasının gök ekvatoru

Senin aklın ise felekler sathının ekvatoru

2.2.3. Evc ve Ḥażîż (اوج، حضیض)

Kendinden büyük bir gökcisminin etrafında dönen gezegenler ve uydular düzgün bir daire üzerinde değil, elips benzeri bir mahrekte yol alırlar. Bu döngü sırasında küçük cismin büyük cisme en yakın olduğu noktaya ḥażîż, en uzak olduğu noktaya ise evc denir.[877] Şeyḫ Âẕerî, bir kasidesinde felek ve güneşin Cenabıhakk'ın kudreti karşısında boyun eğme halinde olduğunu şu şekilde dile getirmiştir:

مقدّری که در اوج حضیض قدرت او سپهر بی ره و روی است و مهر بی سر و پا

(Dîvân, s. 29:3)

O Mukaddir ki kudretinin evc ve ḥażîżında

Felek yolunu kaybetmiştir, güneş ise acze gark olmuştur

2.2.4. Muḳâbele (مقابلی)

Muḳâbele, ay veya bir gezegenin gökyüzündeki konumunun güneşin tam 180 derece karşısında olmasıdır.[878] Bu sözcüğün günümüzde Türkçedeki yaygın karşılığı "karşı konum"dur. Şeyḫ Âẕerî, bir beytinde merihin güneşe nispetle muḳâbele konumunda bulunmasını Türk'ün feleğin hüsrevinden kaçması olarak ele almıştır:

تُرکِ گریز پای بین گشته ز خسرو فلک در طرف مقارنه دورتر از مقابلی

(Dîvân, s. 67:11)

Muḳârene yönündeyken feleğin hüsrevinden ötürü

Muḳâbele (konumundan bile) daha uzağa kaçmaya meyilli Türk'e bak

[877] Yavuz Unat, "Eski Astronomi Metinlerinde Karşılaşılan Astronomi Terimleri... ", s. 642-643.
[878] Yavuz Unat, "Eski Astronomi Metinlerinde Karşılaşılan Astronomi Terimleri... ", s. 676

Yukarıdaki beyitte Âẕerî, "Türk" sözcüğü ile merih gezegenini kastetmiştir. Zira, Farsça'da "turk-i felek" ve "turk-i gerdûn" tabirleri merih anlamına gelmektedir.[879] Feleğin hüsrevi güneştir. Muḳârene ise bir gezegenin gökyüzünde başka bir gezegenle yakınlaşması demektir. Şair, merihin güneşten en uzak konumda iken diğer gezegenlere yakın bir noktada olduğunu ima etmiştir. Türkün kaçması ise güneşin doğuşu esnasında merihin batı ufkunda gurup etmesi manasındadır.

2.2.5. Muḳârene (قران، مقارنه)

Muḳârene yahut ḳırân; iki gezegenin aynı burç üzerinde birbirine yakın konuma gelmesidir.[880] Bu kavramın günümüzde Türkçede yaygın kullanılan karşılığı "kavuşum"dur. Şeyḫ Âẕerî, bir beytinde muḳârene halindeki merihin gökyüzünde güneşin tam zıddı bir pozisyonda bulunduğunu söylemiştir (bk. Muḳâbele)

Âẕerî'nin gezegenlerin muḳârenesinden bahsettiği bir başka beyti de şöyledir:

قاضی شرع آسمان چون برسد گه قران مطربه را به این و آن عقد کند بلا ولی

(Dîvân, s. 67:13)

Gökyüzünün şeriat kadısı ḳırân konumuna varınca,

Mutribeyi amasız fakatsız o işe bu işe koşturur,

Âẕerî'nin yukarıdaki beytinde geçen gökyüzü kadısı tabiri müşteri gezegenini ifade etmektedir.[881] Mutribe ise "muṭribe-yi felek" olarak da bilinen zühredir.[882] Şairin muhayyilesinde zühre ve müşteri bir araya geldiğinde kadı mutribeye emirler vermekte ve onu çeşitli işlere koşmaktadır.

2.2.6. Mümeṣṣil (ممثل)

Dünya merkezli evren teorisine göre gökyüzü her biri diğerinin üstünde yer alan küre şeklinde tabakalardan oluşmaktadır. Birbirine paralel ve her ikisinin de merkezi evrenin ve dünyanın merkeziyle aynı olan bu tabakaların her birine mümeṣṣil denir.[883] Mümeṣṣil tabiri felek tabakalarıyla eş anlamlı olarak da düşünülebilir. Günümüz Türkçesinde bu tabirin karşılığı ortak merkezli küredir. Şeyḫ Âẕerî,

[879] Ali Ekber Dihḫudâ, "Turk" ***Luġatnâme***, Cild-i Pencum, s. 6646-6647.
[880] Yavuz Unat, "Eski Astronomi Metinlerinde Karşılaşılan Astronomi Terimleri... ", s. 666-667.
[881] Ali Ekber Dihḫudâ, "Ḳâżî-yi Çerḫ" ***Luġatnâme,*** Cild-i Yâzdehum, s. 17353.
[882] Ali Ekber Dihḫudâ, "Zuhre" ***Luġatnâme,*** Cild-i Nuhum, s. 13038.
[883] Ali Ekber Dihḫudâ, "Mümeṣṣil" ***Luġatnâme,*** Cild-i Çehârdehum, s. 21527.

dünyanın çevresinde döndüğü varsayılan söz konusu kürelerden birini hamile bir kadına benzetmiştir.

روی گشاده روز و شب گِردِ جهان چرا دود　　دایه و طفل در شکم حامله ی ممثلی

(Dîvân, s. 67:12)

Hem emzikli hem karnında çocuk, hamile bir mümessil

Gece gündüz yüzü açık dünyanın etrafında neden döner?

Yukarıdaki beyitte şair, dünyanın etrafından dönen mümessil ile feleği ya da felek tabakalarından birini kastetmiştir. Eski inanışa göre feleklerin dönmesi dünyadaki hadise ve gelişmeleri tayin etmektedir. Bu bakımdan mümessilin çocuk doğurması, yeryüzünde durmadan yeni değişim ve dönüşümlerin yaşanması demektir. Şair, feleğin dönmesinin ve kâinatta meydana gelen hadiselerin arkasındaki sebebi sorgulamış; insanları kâinatın düzeni hakkında düşünmeye davet etmiştir.

2.2.7. Teklik ve Çokluk (احد، عدد)

Şeyḫ Âẕerî'ye göre tüm sayılar bir sayısından türemiştir. Şair, çokluğun teklikten çıktığını söyleyerek aslında kesretin vahdetten çıktığını ve tüm mevcudatı varlık sahnesine çıkartıp orada tutanın tek olan Allah olduğunu anlatmak istemiştir:

آنکس که در حساب یکی را عدد نداشت　　گویی خبر نداشت که اصل عدد یکیست

(Dîvân, s. 85:392)

Hesap yaparken biri sayı olarak görmeyen

Herhalde sayıların kaynağının bir olduğunu bilmiyordu

Nitekim, çoklukta da teklik tezahür etmektedir:

سِرّ ازل از ابد بر آمد　　نام احد از عدد برآمد

(Dîvân, s. 113:1130)

Ezelin sırrı ebedde meydana çıktı,

Birin adı çokta meydana çıktı,

Âẕerî'nin sadece Âsitân-ı Ḳuds-ı Rażavî Kütüphanesi Nüshası'nda yer alan bir beytinde de tekliğin çokluğun kaynağı olduğu ve bu yüzden vahdetin kesrette tecelli ettiği vurgulanmıştır:

ظهور وحدت ازین کثرتست هان دریاب　　که واحد ارچه عدد نیست هست عین عدد

(Âsitân-ı Ḳuds, s. 84a)

Vahdetin zuhuru bu kesrettendir belleyesin ha!
Çünkü bir, her ne kadar çokluk olmasa da çokluğun kaynağıdır

3. Şeyḫ Âẕerî Divanı'nda Kâinat ve Tabiat

3.1. Kâinat ve Onu Oluşturan Unsurlar

3.1.1. Kâinat (آفرینش، صنع، کاینات، کون، عالم)

Allah'ın yarattığı tüm varlıkların toplamına kâinat denir. Şeyḫ Âẕerî'nin divanının tamamının aslında kâinatın sırlarını konu edindiğini söylemek mümkündür. Şair, bu durumu aşağıdaki beytinde bizzat dile getirmiştir:

ذرات کاینات نویسنده ی منند اوراق آسمان و زمین جمله دفترم

(Dîvân, s. 59:18)

Kâinatın zerreleri benim kâtiplerimdir,
Göğün ve yerin varakları ise defterim,

Diğer yandan şair kimi beyitlerinde hususen kâinat veya alem anlamına gelen sözcükleri zikrederek mahlukatın umumuna dair bazı görüşlerini ifade etmiştir. Bu bölümde bu tür beyitler ele alınarak şairin kâinat kavramına bakışı incelenecektir.

Âẕerî'ye göre kâinat bakmayı bilenlerin görebileceği kimi işaretler ve akledenler için bilgiler barındırmaktadır. Şair, gözünü açıp yaratılanlara bakanın Yaratıcı'nın hünerini temaşa edeceğini dile getirmiştir:

چشم گشاده یک به یک صنع نگر که می کند صنعت ذات جمله بر صنع خدا دلایلی

(Dîvân, s. 66:7)

Gözünü açıp yaratılanlara tek tek bir bak!
Bütün varlığın yaratılışındaki sanat, Allah'ın hünerine delildir.

Allah'ın eseri olan kâinat, ilim dolu bir mektep gibidir ama isanlar ve cinler ondaki ilmin ancak bir sayfasını anlayabilecek kabiliyettedirler (bk. Mektep). Kâinat aynı zamanda içinde eski bir kitabenin olduğu köhne bir mabete benzer. Bu kitabe bir ganimettir ve onu okuyup anlayanlara hayırlı bir akıbet müjdelemektedir (bk. Kitabe). Âẕerî, kâinat sayfalarının Allah'ın ayetleriyle dolu olduğunu (bk. Genel Olarak Kur'an-ı Kerim), kâinatın baştan başa bir Kur'an tefsiri sayılabileceğini de söylemiştir (bk. Tefsir).

Şeyḫ Âẕerî'nin kâinata dair üzerinde hususen durduğu mevzulardan birisi Hz. Muhammed ile yaradılışın bütünü arasındaki irtibattır. Şair, tüm mahlukatın Resulullah'ın manevi cevherinden ve onun yüzü suyu hürmetine yaratıldığını şiirlerinde açıkça dile getirmiş, Hz. Peygamber'i alemin hem sebebi ve kaynağı hem semeresi ve en üstün varlığı, hem de pişvâsı ve reisi olarak tanımlamıştır. Âẕerî'ye göre Hz. Muhammed yaradılış ordusunun kumandanı, alem hastanesinin tabibi ve kâinat hankahının şeyhidir. Kâinat ise Hz. Muhammed incisini saran sedef ve Hz. Muhammed meyvesini veren bir ağaç mesabesindedir (bk. Hz. Muhammed).

Şeyḫ Âẕerî, kâinat-insan ilişkisi hakkında da birçok beyit söylemiştir. Şaire göre insan kâinatın hem hülasası hem de ayrıntılı açıklamasıdır (bk. İcmal ve Tafsil). İnsan kâinattaki en önemli unsurdur. Bütün kâinat bir sedef, beşeriyetin tamamı ise onun içindeki sedef sayılabilir (bk. Sedef). İnsan kâinatın toplamı ve ondaki en güzel varlıktır (Bk. Genel Olarak İnsan). Şair, bir kasidesinde geçen aşağıdaki beyitlerinde ise kâinatı içinde insanın emirlerine amade hizmetçilerin olduğu bir eve teşbih etmiştir. Bu evin tavanı gökyüzü, tabanı yer, odaları denizler, mutfağı doğa, ambarları dağlar, lambaları ise yıldızlardır. İnsanlara gıda ve başka faydalar sağlayan bitki ve hayvanlar ise yemek tabakları mesabesindedir. İnsanoğlunu en iyi şekilde ağırlamak için dizayn edilmiş bu evde başta melekler olmak üzere tüm varlıklar insanların ihtiyaçlarını karşılamakla vazifeli uşaklar gibidir:

بدانکه عالم اجسام خانه ی حق است — تو سقف او فلک و صحن او زمین پندار
بود خزاین این خانه جمله دریا ها — مزاج مطبخ و گنجینه های او کهسار
فرشتگان همه چون خادمان این خانه — چراغ و مشعله ی او کواکب سیار
نباتی و حیوان کاسه های پر نعمت — تو میهمان و همه کاینات خدمتکار
تو میهمان عزیزی و خانه خانه ی توست — درون خانه همه پر وظیفه و ادرار

(Dîvân, s. 48:174-178)

Cisimler âleminin Hakk'ın evi olduğunu bil,
Sen onun tavanını felek, tabanını ise yeryüzü olarak hayal et,
Bu evin odaları hep denizlerdir,
Tabiat mutfaktır, dağlar ise ambar,
Bütün melekler bu evin hizmetçileri gibi,
Yıldızlar ise meşalesi ve lambası,
Bitkiler ve hayvanlar ise onda nimet dolu tabaklar,

Sen misafirsin ve tüm kâinat hizmetkâr,

Sen el üstündeki misafir ve ev, senin evin,

Evin içindekilerin hepsi vazifeli ve çalışanlar,

Bazı şiirlerinde kâinat ile aşkı mukayese eden Âẕerî, kalpteki aşkın yaratılmış olan her şeyin toplamından daha muazzam olduğunu ve aşk sırrından bir noktanın bile kâinata sığmayacağını söylemiştir. Âẕerî'ye göre kâinatı ayakta tutan temel de aşktan başka bir şey değildir (bk. Genel Olarak Aşk). Ayrıca şair, aşkı alemin canı olarak nitelemiştir (bk. Can).

3.1.2. Anâṣır-ı Erba'a ve Mevâlid-i Ṣelâṣe (عناصر اربعه، موالد ثلاثه)

Anâṣır-ı erba'a yani dört unsur, klasik Doğu ve Batı felsefesinde çeşitli oranlarda birleşerek tabiattaki varlıkları teşkil ettikleri öne sürülen dört elementtir. Anâṣır-ı erba'a su, ateş, hava ve topraktan ibarettir. Mevâlid-i ṣelâṣe yani üç evlat ise madenler, bitkiler ve hayvanlardan ibaret olan doğadaki üç varlık alemidir. Klasik kâinat telakkisine göre mevâlid-i ṣelâṣe, âbâ-ı ulviye yani üst alemin babaları olan yedi felek ile ümmehât-ı süfliye yani aşağı alemin anneleri olan dört unsurun etkileşiminden doğar.[884] Mârifetnâme'de bu mevzuyla alakalı şu beyite yer verilmiştir:

Çûn yedi erden müdâm hamiledür çâr zen,

Tıfl-ı mevâlid hem doğmadadur dembedem,[885]

Şeyḫ Âẕerî de anâsır ile mevâlîdi, âlemi teşkil eden cevherler olarak çoğunlukla bir arada zikretmiştir:

مجموعه ی دیوان موالید وعناصر از صنع تو ز اوراق فلک یافت مقوا

(Dîvân, s. 27:28)

Mevâlîd ve anâsır divanının defteri

Senin sanatın sayesinde feleğin sayfalarıyla ciltlendi

Mevâlid-i ṣelâṣenin anâṣır-ı erba'ayı temsil eden dört anne ile felekleri temsil eden yedi babanın çocukları olarak tasavvur edilmesi Şeyḫ Âẕerî Divanı'nda da görülmektedir. Şair, ulvi aleme seyahatini anlattığı kasidesinde henüz maddi alemin üst tabakaları içerisindeyken şu manzaraya şahit olduğunu ifade etmiştir:

---

[884] Ahmet Talât Onay, ***Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar***, s. 425.

[885] İbrahim Hakkı Erzurumî, ***Mârifetnâme,*** nşr. Yusuf Ziya, Matbua-ı Ahmed Kamil, İstanbul, 1330, s. 103.

از روی واقعه دیدم که گنبدی است بلند　　درو چهار زن آویخته به یکدیگر
به چار بطن سه فرزند را بزادندی　　همه پسر که نبودی در آن میان دختر
به دستِ چار زن با نهیب چار کمند　　سر کمند در اعضای جسم آن سه پسر
دو سوی اسفل و دو رو به جانب اعلا　　بدان کمند کشیدی وجود آن سه گهر
از هم به زور کمند آن چنان بکندندی　　کز آن سه طفل نماندی به هیچ گونه اثر

(Dîvân, s. 44:20-24)

Gerçekten de yüksek bir kubbe olduğunu gördüm,
İçinde birbirine asılmış dört kadın,
Dört karından üç çocuğu doğurdular,
Hepsi oğlan, yoktu aralarında kız,
Dört korkunç kadının elinde dört kement,
Kementlerin ucu da o dört oğlanın beden uzuvlarına bağlı,
İkisi yukarı doğru ve ikisi de aşağı tarafa,
Çekmekteydiler kementle o üç cevherin vücudunu,
Kementleri birbirinden o kadar güçlü çekiyorlardı ki,
O üç çocuktan kalmıyordu hiçbir eser,

Kasidenin takip eden beyitlerinde dört unsurun timsali olan dört kadını tasvir etmeye devam eden Âẕerî, onların korkunç görünüşlü olduğunu üstüne basarak vurgulamıştır:

چهار اهرمن و چار دیو و چار افعی　　چهار زن که مثل بود چون چهار اژدر

(Dîvân, s. 44:28)

Dört ehrimen, dört şeytan, dört büyük yılan,
Dört kadın tıpkı dört ejder gibi!

Maddi alemin fiziki işleyişini müşahede etmeyi sürdüren şair, kasidenin devamında yedi büyük yeşil kubbede oturan yedi heybetli kocanın işe dâhil olduğunu görür:

به رسم شرکت هر هفت عقد می کردند　　بدان عطیه زنان پیاده را یکسر
بدان ولیمه ی بی مهر و عقد نامشروع　　چهار زن شده حامل ز وضع هفت شوهر
برای چار سلیطه میان هفت سلیط　　مقیم گفت و شنید و مدام شیوه و شر
گهی مناظره شان آشتی و گاهی جنگ　　گهی معامله شان نفع بود و گاهی ضر
بدند جمله به کار خود آن چنان مشغول　　که نه مجال سخن بودشان نه خواب و نه خور

(Dîvân, s. 45:36-40)

Ortak bir merasimle yedisi de nikah kıydı
O hediyeler ile yaya kadınlarla tek seferde
O mehirsiz düğün ve o gayrimeşru akitle
Dört karı gebe kaldı yedi kocadan
O yedi çalçenenin arasında o dört cadaloz
Ha bire bir gevezelik ve devamlı naz ve fenalık peşinde
Bazen barış içinde tartışıyorlardı, bazen savaş hâlinde
Davranışları bazen faydalı bazen de zarar vermekte
Kendi işleriyle o kadar meşgullerdi ki
Ne (başkasıyla) bir söze fırsatları vardı ne uykuya ne de yemeğe

Şair, yolculuğunun devamında sonradan Nûr-i Muhammedî olduğu anlaşılacak ulvi bir varlık ile karşılaşır. Yolcuğun sırlarını izah eden Nûr-i Muhammedî, dört karı ve yedi kocadan doğan üç çocuğa ilişkin şunları söyler:

چهار زن که درو دیدی آن عناصر بود که می شوند موالید را همه مادر
کمند ها که تو در دست آن زنان دیدی ز روی حکمت و دانش چهار طبع شمار
به هفت رخنه ی گنبد که بود هفت سوار نشان هفت فلک بود و شکل هفت اختر

(Dîvân, s. 45:36-40)

Orada gördüğün dört kadın anâsırdı,
Mevâlide onlar cümle anadırlar,
O kadınların elinde gördüğün kementleri,
Bilgili ve hikmetliysen dört mizaç say,
Kubbelerin yedi menfezinde olan yedi süvari ise
Yedi feleğin alametidir ve yedi yıldızın şekli,

Anâsır ile mevâlîd maddi alemin yapı taşları mesabesinde olduklarından Şeyḫ Âẕerî, bunları mana âleminin zıddı olan dünya anlamında kullanmıştır. Şair, iki farklı kasidesindeki beyitlerinde bu kavramları zikrederek insanlara dünya sevdasından vazgeçmelerini öğütlemiştir:

رضای مادر و خشنودی پدر خواهی زچار مادر تن بگذر وز هفت پدر

(Dîvân, s. 49:3)

Annenin rızasını ve babanın memnuniyetini istersen,
Dört anneden ve yedi babadan vazgeç,

از چار طبع و این سه موالید در گذر در پنج گنج حس پدر هفت پیکری

(Dîvân, s. 68:8)

Dört mizaçtan ve bu üç mevâlidden vazgeç,

Duyu "Penc Genc"inde "Heft Peyker" babasısın,

İkinci beytin birbirini güçlendiren pek çok çağrışım ihtiva ettiği düşünülebilir. Penc Genc, Fars edebiyatının üstatlarından Niẓâmî-yi Gencevî'nin hamse tarzındaki başeseridir. Heft Peyker ise Penc Genc'in beş bölümünden en meşhurudur. "Duyu Penc Genc'i" ibaresi şüphesiz beş duyuyla idrak edilen dünyayı ifade etmektedir. Beşerin Heft Peyker olması dünya içindeki en önemli varlık olmasıdır. Gövde anlamındaki "Peyker" sözcüğü ise ten yani dünyevilik kavramını akla getirmektedir. Yine "baba" ve "heft" sözcükleri üç mevâlidin babası olan yedi feleği çağrıştırmaktadır.

3.2. Gökyüzü Unsurları

3.2.1. Felek (آسمان، چرخ، فلک، سپهر)

Eski tabiat anlayışına göre dokuz kat olarak gökyüzü tabakalarının her birine felek dendiği gibi bu kelime gökyüzünün tamamını ifade etmek için de kullanılır. İnanışa göre yeryüzüne en yakın yedi felekte güneş ve ay da dâhil yedi gezegen yer almaktadır. Sekizinci felekte sabit yıldızlar bulunur. Dokuzununcu felek ise maddi alemin sınırı sayılan en büyük felektir. Dünya merkezli anlayışa göre felekler yuvarlak olduğundan şiirlerde "kambur felek" anlamına gelen ibareler kullanılmıştır.[886] Feleklerin dönmesinin yeryüzündeki hadiselere tesir ettiği yönündeki yaygın inanış, felek tabirinin şiirlerde talih ve bahtla eş anlamlı olarak kullanılmasını sağlamıştır. Feleğe çark denmesinin sebebi de budur. Klasik edebiyatta şairler daima felekten şikayetçi olmuşlardır.[887]

Şeyḫ Âẕerî, feleği kâinatın en önemli unsurlarından biri olarak ele almıştır. Şaire göre felek, dünyayı oluşturan anâṣır-ı erba'a ve mevâlid-i ṣelâṣe divanını saran mukavvadır (bk. Anâṣır-ı Erba'a ve Mevâlid-i Ṣelâṣe). Hakk'ın kurduğu kâinat evinin tavanı da felektir (bk. Kâinat). Âẕerî, kâinatı bir bezm âlemine benzettiği

[886] İskender Pala, ***Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü,*** s. 149.

[887] Ahmet Talât Onay, ***Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar***, s. 166.

beyitlerinde ise feleği bazen bade, bazen de sâkî olarak hayal etmiştir (bk. Genel Olarak Bezm).

Şeyḫ Âẕerî, gökyüzünün farklı seviyelerini temsil eden dokuz felekle alakalı beyitler de söylemiştir. Dokuz felekten en aşağıdaki yedisinin mevâlid-i ṣelâṣenin babası olması fikrine çeşitli beyitlerinde yer vermiştir (bk. Anâṣır-ı Erba'a ve Mevâlid-i Ṣelâṣe). Gayb âlemine yaptığı seyahati anlattığı kasidesinde ise dokuz feleğin her biri hakkında şu beyitleri söylemiştir:

چنانکه صومعه ی روح مؤمنان اکثر — نخستمین فلک است از روایت و اخبار
دوم فلک ز فلکها مقام عباد است — سِیُم منازل زهاد آمد ای هشیار
فضای چرخ چهارم نشیمن عرفاست — چو پنجمین که بود جای اولیای کبار
چو خلوت ششمین روح انبیا بگرفت — برای روح رسل گشت هفتمین طیار
درون خلوت هشتم همه الوالعزمند — که نیست همبر ایشان کسی درین مضمار
نهم که صومعه ی روح اعظم است — مقام سید کونین احمد مختار

(Dîvân, s. 46:98-103)

Müminlerin çoğunun ruhunun penahıdır,
Birinci felek rivayetlere ve haberlere göre,
Feleklerden ikincisi âbidlerin makamıdır,
Üçüncü ise zahitlerin menzili, ey akıllı!
Dördüncü feleğin sahası ariflerin ikametgahıdır,
Beşinciyse büyük evliyâların yeri,
Altıncı enbiyanın ruhlarının halvetgahıdır,
Resullerin ruhları için yükselmiştir yedinci,
Sekizincide yerleşenler cümle ulu'l-azmdır.
Yoktur onlara denk kimse bu alemde,
Dokuzuncu Cebrail'in mekanıdır,
Ve iki alemin efendisi Ahmed-i Muhtâr'ın makamı,

Felek, maddi alemin bitip gayb âlemin başladığı sınırı oluşturması bakımından bir ulviyet sembolüdür. Hatta, Âẕerî bir şiirinde felek sözcüğünü doğrudan Allah katı veya ahiret anlamına gelebilecek şekilde kullanmıştır. Şaire göre dünyevi zenginliklerden vazgeçen kişi öte alemde en yüksek makamın sahibi durumundadır:

آذری تا عَلَمِ فقر برافراشته ایم — از فلک میگذرد کوس شهنشاهی ما

(Dîvân, s. 76:160)

Ey Âẕerî! Fakr sancağını yükselttiğimizden beri

Şehinşahlık kösümüzün (sesi) feleği aşar

Âẕerî'nin kendi şiir kabiliyetini övdüğü bir beytinde ise felek maddi alemin sınırını temsil etmektedir. Şair, şiiri felek çarkının dışına çıkardığını belirterek maddi konuların ötesine geçtiğini ve manevi konularda şiir söylediğini anlatmıştır:

آذری طبع تو از عالم بی رنگی خاست برد بیرون سخن از دایره ی چرخ کبود

(Dîvân, s. 125:1464)

Ey Âẕerî! Senin (şair) tabiatın renksizlik âleminden peydahlanıp

Sözü gri çarkın dairesi dışına taşıdı,

Feleğin bir ululuk sembolü olmasından yola çıkan Şeyḫ Âẕerî, övmek istediği şahsiyetleri sık sık felekle mukayese etmiştir. Mesela, Hz. Muhammed'le alakalı olarak feleklerin onu tavaf ettiğini, onun emriyle feleğin gece kararıp gündüz aydınlandığı ve ebediyete kadar feleğin durmadan ona salâtüselâm getireceğini dile getirmiştir (bk. Hz. Muhammed). Şaire göre Hz. Ali'nin kemaline ancak felek ölçü olabilir (bk. Melek). Âẕerî, sekizinci İmam Ali er-Rıżâ'yı methettiği bir kasidesinde ise feleğin onun velayet bahçesinden bir numune olduğunu ve onun kapısının eşiğini öptüğünü söylemiştir (bk. Ali er-Rıżâ).

Şeyḫ Âẕerî'nin kimi beyitlerinde ise felek, irşad olan kişinin ulaşabileceği manevi makamları anlatmaya yarayan bir mukayese unsurudur. Örneğin Hz. Ali'ye tevellâ etmek sayesinde yaşadığı manevi aydınlanmayı anlattığı bir kasidesinde şair, feleğin kendi yanında naçiz bir eşya gibi kaldığını şu beyitleriyle ifade etmiştir:

انجم مثال گوی گریبانست بر تنم افلاک همچو خرقه ی نه توست در برم

(Dîvân, s. 59:40)

Yıldızlar yaka düğmesi gibi bedenimde

Eflak dokuz kat hırka gibi üzerimde

تا سر بر آستانه ی جاهش نهاده ام مهراست متکا و سپهرست بسترم

(Dîvân, s. 59:47)

Onun makamının eşiğine baş koyduğumdan beri

Güneştir yastığım ve gökyüzü yatağım

Şair, bir gazelinde de Allah'ın lütfuyla feleğin insana gâşiyedâr yani tabi olabileceğini dile getirmiştir (bk. Gâşiye).

Klasik şiirde felek zaman zaman yeşil renkli olarak tasavvur edilmiştir. Şeyḫ Âẕerî'nin bir kasidesinde de felek, içinde altın güneş gemisinin yüzdüğü yeşil bir deniz olarak karşımıza çıkar:

بر امید گوهر دریای آل افکنده است　　کشتی زرین درین دریای اخضر آسمان

(Dîvân, s. 60: 25)

Âl-i Muhammed denizinin incisini bulma ümidiyle,

Altın gemiyi bu yeşil deryaya salmıştır gökyüzü,

Şair, feleği çok farklı nesnelere de teşbih etmiştir. Mesela, dünyanın geçici ve talihin değişken olduğunu anlatmak için feleğin suyun üstündeki bir kabarcık gibi olduğunu söylemiştir (bk. Kabarcık). Bir başka beytinde ise feleği her sabah güneşin belle aktardığı bir tarlaya benzetmiştir (bk. Çiftçi).

Feleğin kambur olması hayali de Şeyḫ Âẕerî Divanı'nda da mevcuttur. Şair, bir beytinde kelime-yi tevhidin kütle anlamında bir ağırlığı olmasa da mana olarak feleğin belini bükecek ağırlıkta olduğunu dile getirmiştir (bk. Tevhid). Bir başka beytinde ise hüsn-i ta'lîl sanatıyla gökyüzünün Ehl-i Beyt'in eşiğini öpme özleminden ihtiyarlayıp kambur olduğunu söylemiştir (bk. Ehl-i Beyt).

Âẕerî'nin aşağıdaki beytinde feleğin dönmesi dünyanın vefasızlığının sembolüdür. Şaire göre insanın elinden gelen tek şey ise bade içmek ve unutmaktır:

بنوش دور و فراموش کن از دور فلک　　که داده این خط دوران چو صد هزار به باد

(Dîvân, s. 95:658)

Bezm(de şarap) iç ve feleğin dönmesini unut

Çünkü bu devranın hükmü yüz bin kadar (insanı) yok etmiştir

Feleğin insanların bahtının belirleyicisi olduğu fikrine Şeyḫ Âẕerî birçok beytinde yer vermiştir. Âẕerî'nin bilhassa üzerinde durduğu mevzu ise feleğin tersine dönmesi ve talihin beklenmeyen şekilde değişmesidir. Bu bakımdan şair, feleği bazen bade bazen zehir dağıtan bir sâkîye benzetmiştir (bk. Sâkî). Âẕerî, aşağıdaki beyitlerinde de feleğin kimi zaman iyi kim zaman da kötü neticeler ortaya koyduğunu ifade etmiştir:

وعده هایی که بسی سال همی داد فلک　　للله الحمد که اکنون به وفا نزدیک است

(Dîvân, s. 81:303)

Çok yıllar boyu vaatler verdi felek

Elhamdulillah şimdi vefaya yakındır

گوشمالی که خورد چرخ زناسازی اوست　　چون شود ساز ورا نوبت بنواختن است

(Dîvân, s. 84:356)

Feleğin sitem işitmesi onun kendi uyumsuzluğundandır

Uyumlu olunca da sıra onun gönlünü almaya gelir

خورشید از کمال زوال است آذری　　بعد از کمال چرخ فلک سرنگون شود

(Dîvân, s. 126:1510)

Güneş (için) kemalden (sonra) zeval vardır, ey Âẕerî!

Kemalden sonra çarkıfelek tepetakla olur

عجب مدار ز دوران چرخ اگر روزی　　رسد به برج سعادت ستاره ی امید

(Dîvân, s. 133:1688)

Birgün çarkın dönmesiyle ümit yıldızı

Saadet burcuna girerse, şaşırma

Âẕerî, aşağıdaki iki beytinde ise felek sözcüğünü zikretmemekle beraber feleğin dönüşü ve yıldızların hareketiyle talihin durmadan değiştiğini ifade etmiştir:

چرخ زنان و منقلب طرفه سماع میروند　　کرده طلوع مستوی عکس غروب مایلی

آنکه به سر برآید و باز به پا فرو رود　　وانکه به پا فرو رود سرزند او چو اولی

(Dîvân, s. 67:9-10)

Dönerek ve değişerek bir tuhaf sema ediyorlar

Düz (yıldız) yükseldi eğik olanın batışı karşısında

Tepeye çıkan geri aşağı iner,

Ve aşağı inmiş olan ilki gibi yükselir,

Şair kimi beyitlerinde ise talihinin ters gitmesinden şikâyet etmiş ve bundan feleği mesul tutmuştur:

این طاس کعبتین فلک بر بساط خاک　　در مهره های روز و شب افکنده ششدرم

در بحر ناز ماهی افلاک هر شبی　　بگشاده دیده ی یرقانی چو عبهرم

(Dîvân, s. 59:27-28)

Felek bu iki küp zarla yeryüzü (tavlası) üzerinde,

Gece ve gündüz taşları ile altılı kapı yaptı bana,

Naz denizinde felek balığı her gece,

Sarılıklı gözünü açtı bana nergis gibi,

ای فلک بی خبری سنگ ز بالا مفکن　　زانکه سنگ تو همه بر دل درویش آید

(Dîvân, s. 129:1585)

Ey Felek! Haber vermeden yukarından taş atmayı bırak,

Çünkü senin taşın daima dervişin gönlüne isabet ediyor,

Bir başka beytinde ise şairin feleğe sitemi son derece derin bir mahiyet kazanmıştır. Söz konusu beyte bakılırsa feleğin dönmesi bilhassa temiz yürekli insanların başına felaketler getirmekte ve onların şafak gibi kırmızı kanlarının dökülmesine yol açmaktadır:

هر که دارد سر پاکی و طهارت چون ابر　　گردش چرخ نشاند چو شفق در خونش

(Dîvân, s. 139:1832)

Kimin alnı açık, (gönlü) bulut gibi paksa,

Çarkın dönmesi şafak gibi akseder kanında,

Şeyḫ Âẕerî'ye göre feleğin oyunlarına karşı alınacak önlem ise dua etmektir. Zira, felek ne kadar dönerse dönsün kaza ve kaderin tek mutasarrıfı olan Allah'a yapılan dua karşısında bir kalkanı yoktur (bk. Dua).

از سینه های ریش بیندیش زانکه چرخ　　بسیار گشت و تیر دعا را سپر نیافت

(Dîvân, s. 91:563)

Yaralı yürekleri düşün çünkü feleğin çarkı,

Çokça döndü de dua okuna kalkan bulamadı,

3.2.2. Burçlar

3.2.2.1. On İki Burç (دوازده برج)

On iki burç, gökyüzünün on iki eş büyüklükteki kısmına verilen addır. Bunlardan her biri kendi sınırları içerisinde kalan bir takım yıldızından adını alır. Dünya merkezli kâinat anlayışına göre güneşin bu burçların her birine sırayla uğradığına inanılır. Şeyḫ Âẕerî, yedi yıldız ve dokuz felekle birlikte on iki burcu gökyüzünün ana unsurları arasında saymıştır:

به هفت کشور و نه قلعه و دوازده برج همه صوامع اقلیم عالم بالا

(Dîvân, s. 34:12)

Yedi diyar, dokuz kale ve on iki burç,

Hepsi üst alem ikliminin mekanları,

Âẕerî iki kasidesinde on iki Şiî imamını on iki burca, Hz. Muhammed'i ise burçları gezen güneşe benzetmiştir (bk. Genel Olarak Şiî İmamları).

3.2.2.2. Burç Üçlüleri (مثلثین)

Burçlar hakkındaki bir telakkiye göre on iki burcun her biri, dört tabiat unsurundan birinin vasfını taşıyan dört gruba ayrılmıştır. Her birinde üç burç bulunduğu için bu gruplara müṯelleṯe (üçlü) denmiştir. Koç, aslan ve yay burçları ateş üçlüsünü; boğa başak ve oğlak burçları toprak üçlüsünü; ikizler, terazi ve kova burçları hava üçlüsünü; yengeç akrep ve balık burçları ise su üçlüsünü teşkil etmektedir.[888] Şeyḫ Âẕerî, burç üçlülerini gündüz ile gece arasındaki davaya bakan hâkim güneşin yardımcıları olarak tasavvur etmiştir:

تا که میان روز و شب حکم به راستی کند ساخت مثلثین را خسرو چرخ صندلی

(Dîvân, s. 67:14)

Gündüz ve gece arasındaki (davada) doğru hüküm vermek için,

Feleğin hüsrevi burç üçlüleri için de (birer) sandalye yaptı,

Yukarıdaki beyitte feleğin hüsrevi olan güneşin burç üçlülerine sandalye yapması; hâkimlik ettiği davada onları da kendi yanında oturtması ve fikirlerine başvurması manasındadır. Şair, burçların âlemdeki hadiseleri belirleme gücüne temas etmiştir.

[888] İbrahim Hakkı Erzurumî, ***Mârifetnâme,*** nşr. Yusuf Ziya, s. 53-54.

Gündüz ve gece ise hayır ve şer; iman ve küfr gibi kâinatta mücadele halinde olan birbirine zıt güçlerin sembolüdür.

3.2.2.3. Balık Burcu (حوت)

Klasik edebiyatta balık burcu, balıkla alakalı çeşitli inanışlar yanında Hz. Yunus'un balık tarafından yutulması hadisesine telmih yapma bağlamında da ele alınmıştır.[889] Şeyḫ Âẕerî de bir beytinde Hz. Yunus'u "balık burcunun güneşi" diye anmıştır (bk. Hz. Yunus).

3.2.2.4. Boğa Burcu (ثور)

Şeyḫ Âẕerî'ye göre maşuk o kadar ulaşılmaz bir varlıktır ki gökyüzü onu aramaya çıkarken boğa burcundan deri ayakkabı yapmaktadır:

بجست و جوی تو گردون چو عزم راه کند ز فام ثور کند پای ماه را گرگاو

(Dîvân, s. 182:30)

Gökyüzü seni aramak için yola çıkınca,
Ay ayağına boğa (burcunun) suretinden çarık yapar,

3.2.3. Gök Cisimleri

3.2.3.1. Güneş (آفتاب، خور، خورشید، مهر)

Gökyüzündeki en parlak ve güzel cisim olan, dünyaya ısı ve ışık veren güneş; Fars edebiyatında ululuk ve cömertliğin timsalidir. Bundan ötürü güneş, övgü nitelikli beyitlerde şairlerin çok tercih ettiği mazmunlardan biri olmuştur. Maşuğun yüzü ve sultanlar sık sık güneşe teşbih edilmiştir. Güneşin kendisi ise gök cisimlerinin ve gökyüzünün sultanı olarak tasavvur edilmiştir.[890]

Şeyḫ Âẕerî Divanı'nda güneşe en çok benzetilen şahsiyet Hz. Muhammed'dir. Şair, Peygamber'i parlamasıyla tüm zerreleri birer güneşe dönüştüren bir şeriat güneşi olarak tasvir etmiştir (bk. Hz. Muhammed). Âẕerî'nin Hz. Muhammed'i güneşe teşbih ettiği beyitlerinde umumiyetle Hz. Ali ve diğer Şiî imamları da anılmıştır. Böyle beyitlerde Hz. Ali, güneşten sonra ikinci sıradaki gök cismi olan ay olarak

[889] İskender Pala, ***Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü,*** s. 215.
[890] Riccardo Zipoli, Poetic Imagery, 2009, s. 195-196.

nitelenmiştir (bk. Hz. Ali). İmamlar ise güneşin dolaştığı on iki burçtur (bk. Genel Olarak Şiî İmamları).

Âẕerî, divanında Şiî imamlarından bazılarını methetmek için de güneşle alakalı teşbihlerden yararlanmıştır. Mesela, sekizinci imam Ali er-Rıżâ'yı övdüğü kasidelerinde güneşi İmam'ın bahçesindeki bir kandil olarak tanımlamıştır, güneşin doğudan batıya hareketinin ise İmam'ın Horasan'daki türbesini tavaf etmek için olduğunu söylemiştir (bk. Ali er-Rıżâ). Şair, Ali el-Hâdî'yi ise "din güneşi" diye anmıştır (bk. Ali el-Hâdî). Âẕerî'nin aşağıdaki beyitlerinde ise güneşe teşbih edilen kişi Hz. Ali'dir:

خورشید صفت تیغ کشیده به شب کفر دریای شفق ریخته از لشکر اعدا

(Dîvân, s. 40:13)

Güneş sıfatlı kılıç çekerek küfür gecesine,
Şafak denizini akıttı (kan döktü) düşman ordusundan,

خورشید کمالات الهیست علی لیک از نور الهی چه برد فایده اعما

(Dîvân, s. 40:22)

Ali, ilahi kemallerin güneşidir ama,
İlahi ışıktan köre ne fayda!

اخلاق علی نیست به اوصاف تو محتاج خورشید نگشته است به تعریف تو پیدا

(Dîvân, s. 41:25)

Ali'nin ahlakı senin tavsifine muhtaç değildir,
Senin tarif etmenle var olmadı güneş,

کیست ممدوح تو گفتی گر نمی دانی بدان آفتاب دین علی مرتضی پیداست کیست

(Dîvân, s. 43:40)

Memduhun kimdir, dedin. Bilmiyorsan öğren,
Din güneşi Ali Murtazâ kim bellidir,

Şair, gönlünde Hz. Ali sevgisi olanları ise sabah güneşine benzetmiştir:

شعله ی مهر صبحدم گرم بتابد از افق چون ز رخ موالیان نور محبت علی

(Dîvân, s. 67:19)

Sabah güneşinin alevi sıcak parıldar ufuktan

Vefalı dostların yüzünde Ali sevgisinin nûru gibi

Şeyḫ Âẕerî, maşuğu da pek çok beytinde güneşe benzetmiş ya da güneşle mukayese etmiştir. Maşuğun güneşe en çok teşbih edilen uzvu yüzüdür. Şair bazı beyitlerinde maşuğun yüzünü güneş olarak adlandırmış, bazılarında ise onun çehresinin güneşten bile daha güzel olduğunu ifade etmiştir (bk. Yüz). Şaire göre güneşin maşuğun güzelliğiyle rekabet edebilmesi için kendini bin defa yere çalması lazımdır (bk. Maşuk). Güneş maşuğun güzelliğini kıskandığı için onu görünce bazen kafasını yakasına gizler, bazen de gökyüzünde kaçacak yer arar (bk. Maşuk). Şair, aşağıdaki iki beytinde de maşuğu güneşe benzetmiştir:

یار ما یک روز را گر چون آفتاب آید برون همچو ذره در هوایش بی قراری ها کنیم

(Dîvân, s. 158:2328)

Yârimiz eğer bir gün güneş gibi çıkarsa dışarı

Zerreler gibi etrafında dönüp duralım

به آفتاب فلک در نمی توان نگریست که راست دیده ی آن تا کند نگاه به تو

(Dîvân, s. 163:2458)

Gökteki güneşe bakılmaz,

Sana bakacak göz kimde var?

Âẕerî, maşuğu herkesin talep ettiği matlup ve bütün dünyayı aydınlatan bir güneş olarak tanımlamıştır:

طلب بسیار و یک معنی است مطلوب جهانی روشن از یک آفتاب است

(Dîvân, s. 79:239)

Talep pek çoktur; matlup ise özde birdir

Bütün bir dünya tek güneşten aydınlanır

Yukarıdaki beyitte insanların görünüşte farklı amaçlar ve uğraşılar ile meşgul oldukları ama neticede hepsinin maşuğa ulaşmayı istediği ifade edilmiştir. Şair, tasavvufî yönü öne çıkan bu beytinde vahdet-i vücūd anlayışını anımsatan bir mana ortaya koymuştur.

İnsanı kâinatın en üstün varlığı olarak övdüğü ve nefisle savaşı öğütlediği bir kasidesinde ise Âẕerî, beşer türünün kâinatın geri kalanına nispetle güneş mesabesinde olduğunu söylemiştir:

آفاق را چو کوکب سیاره لامعی ذرات را مثابه خورشید درخوری

(Dîvân, s. 68:5)

Afakta gezen parlak bir yıldızsın,

Zerrelere nisbetle güneş sayılmaya lâyıksın,

Öte yandan şairin aynı kasidesindeki diğer bir beyitte ifade ettiği gibi insanoğlu külli güneş bile olsa Âl-i Muhammed'in sevgisi olmadan kötülük karanlığına batmaya mahkumdur (bk. Âl).

Çoğunlukla övmek istediği insanları güneşle mukayese eden Şeyḫ Âẕerî, bazı şiirlerinde de güneşi başka nesnelere teşbih etmiştir. Hz. Ali'yi mürşit olarak kabul etmesi sayesinde ulaştığı manevi makamlardan bahsettiği bir kasidesinde feleğin kendisine yatak, güneşin de yastık olduğunu söylemiştir (bk. Felek). Kâinatı bir bezm âlemi olarak tahayyül ettiği beyitlerinde ise güneşi kâinat bezmindeki kadeh olarak tanımlamıştır (bk. Genel Olarak Bezm). Âẕerî'nin güneşi en çok benzettiği şey ise hükümdardır. Günün doğuşunu tasvir ettiği bir beytinde feleğin hüsrevi güneşin geceyi temsil eden cin ordusunu yenilgiye uğrattığını söylemiştir (bk. Cin). Gecenin olmasını ise kaza ve kaderin neticesi olarak doğunun hüsrevinin feleğin tepesinden aşağı düşmesi olarak tarif etmiştir (bk. Kaza ve Kader). Şairin bir kasidesinde geçen aşağıdaki beyitte ise güneş, şarinin Zeng ordusu olarak adlandırdığı geceye diz çöktüren doğunun şahıdır:

بر تخت افق چونکه بر آید شه خاور ارکان شه زنگ در آیند به زانو

(Dîvân, s. 62:3)

Doğunun şâhı ne zaman ufuk tahtına çıksa

Zeng şahının erkanı dize gelir

Aynı kasidenin sonraki bir beytinde güneş, karayağız gece atına binen Turan hükümdarı olarak anılmıştır (bk. At). Söz konusu teşbih hem Turan'ın doğuda olmasıyla hem de Türklerin beyaz olarak tasavvur edilmesi ve gündüze benzetilmesiyle alakalıdır.

Şeyḫ Âẕerî'nin iki gazelinde geçen aşağıdaki beyitler de ise güneş ümidin sembolüdür:

صبر پیش آر درین خانه که ناگه روزی سوی خورشید کرم روزنه ها بگشاید

(Dîvân, s. 131:1637)

Sabreyle bu hanede çünkü bir gün aniden,
Kerem güneşine doğru pencereler açılır,

به طلعت شب ناکامی اضطراب مکن که بر دمد ز شب تیره عاقبت خورشید

(Dîvân, s. 133:1690)

Hüsran gecesinin yükselmesine üzülme,
Çünkü karanlık gecenin sonunda elbet güneş doğar,

3.2.3.2. Ay (بدر، قمر، ماه، مه، هلال)

Klasik Fars edebiyatında ay, maşuğun yüzünün güzelliğini anlatmak için kullanılan en yaygın teşbih unsurudur. Ayın hilal biçimi ise şiirlerde maşuğun kaşı olarak ele alınmıştır.[891] Şeyḫ Âẕerî, ayın farklı şekillere girmesini hiç değişmeyen güneşe nazaran düşük mertebede oluşunun işareti saymıştır:

هلال حرفی از آن بدر می شود هر ماه که روز مهر نپیچد در کم و کاست

(Dîvân, s. 82:321)

Hilal o dolunaydan bir harf gibi kalır her ay
Oysa güneş gündüz eksilme azalma bahanesine sığınmaz

Yukarıdaki beytin geçtiği gazelde şair, ahiret dururken geçici ve vefasız dünyaya yatırım yapmanın boş olduğu fikri üzerinde durmuştur. Bu sebeple yukarıdaki beyitte de ayın iniş ve çıkışları olan dünyayı, güneşin ise baki olan ahireti temsil ettiğini düşünmek mümkündür.

Şeyḫ Âẕerî, kasidelerinde birçok defa memduhlarını aya teşbih etmiştir. Mesela Hz. Muhammed'i ay, Ehl-i Beyt'i ise on dört yıldız olarak tabir etmiştir (bk. On Dört Masum). Şair, iki beytinde ise İnşiḳâḳu'l-Ḳamer olarak bilinen Hz. Peygamber'in

[891] Riccardo Zipoli, Poetic Imagery, 2009, s. 196.

parmağının hareketiyle ayın ikiye bölünmesi vakasına telmihte bulunmuştur (bk. Hz. Muhammed).

Hz. Muhammed'in enbiya içindeki konumunu ifade ettiği bir beytinde ise Âẕerî, diğer peygamberlerin Hz. Muhammed güneşinden ışık alan bir ay nisbetinde olduğunu söylemiştir (bk. Hz. Ali). Yine Hz. Muhammed'i güneş olarak andığı bir beytinde Hz. Ali'yi dolunay olarak zikretmiştir (bk. Hz. Ali). Âl-i Resûl içinde dolunay mesabesinde olan Hz. Ali'ye kıyasla sonraki Şiî imamları ise yıldız gibidir (bk. Hz. Ali). Şair aşağıdaki beytinde ise Hz. Ali'nin mertebesinin aslında ayla mukayese bile edilemeyecek derecede yüksek olduğunu ifade etmiştir:

چون کرد تشبیه به سم دلدل تو ماه گشت از شرف قدر تو انگشت نمایی

(Dîvân, s. 69:4)

Kendini senin Düldül'ünün nalına benzetti diye,

Senin kadrinin şerefiyle meşhur bir nesne oldu ay,

Bir kasidesinde ümmete fiilen liderlik edenlerle Şiîliğe göre asıl liderlik hakkına sahip olan İmamları karşılaştıran Âẕerî, İmamların Süha yıldızı karşısındaki ay gibi üstün olduklarını söylemiştir:

دیگران مثل سهایند و شما بدر منیر هر کجا بدر منیر آمد سها پیداست کیست

(Dîvân, s. 43:48)

Diğerleri Sühâ gibidir ve siz aydınlık dolunay,

Dolunayın aydınlığının zuhur ettiği yerde Süha kim bellidir,

Şeyḫ Âẕerî, sekizinci imam Ali er-Rıżâ'yı övmek için de ayla ilgili teşbihler kurmuştur. Mesela, bir kasidesinde ayın İmam'ın bahçesindeki kandillerden biri olduğunu söylemiştir (bk. Ali er-Rıżâ). Şair aşağıdaki beyitlerinde de ayın şekliyle alakalı benzetmeler yaparak İmam'ın aya nispetle çok daha ulu bir makamda olduğunu ifade etmiştir:

شکل نعل مرکبت دارد مه نو زین شرف هر سر ماهش نهد از فخر بر سر آسمان

(Dîvân, s. 60:8)

Merkebinin nalı şeklindedir yeni ay ve bunun şerefiyle,

Her ay başında övünmek için onu başına koyar gökyüzü,

از برای لعب چاووشان جاهت قرص ماه　　گاه همچون گوی و گاهی همچو چوگان آمده

(Dîvân, s. 65:35)

Makamındaki çavuşlarının oyunu için ayın kursu,

Kâh topa kâh çevgene dönmüştür,

Ay, Şeyḫ Âẕerî'nin gazellerinde maşuğun en çok benzetildiği nesnelerin başında gelir. Âẕerî'nin kimi beyitlerinde ay sözcüğünü doğrudan maşuk yerine kullandığı da olmuştur:

روزی که به مهر ار درم آن ماه در آید　　آن روز مرا تازه حیاتی دگر آید

(Dîvân, s. 128:1558)

Bir gün eğer o ay aşk ile kapımdan girerse

O gün bana yeni bir hayat bahşedilmiş olur

Âẕerî'nin ay ile en sık mukayese ettiği maşuğa ait uzuv çehredir. Öte yandan bu konudaki beyitlerin çoğunluğunda şair, ayın maşuğun yüzünün güzelliğiyle hiçbir şekilde rekabet edemeyeceğini dile getirmiştir (bk. Yüz). Maşukla her karşılaştırıldığında hüsrana uğrayan ayın tutulması dahi maşuğun güzelliği yüzündendir:

گویند این که ماه بگیرد منجمان　　تأثیر ماه توست که بر آسمان رسید

(Dîvân, s. 132:1666)

Müneccimler, ay tutuluyor, diyorlar,

Göğe yükselen senin ayının etkisidir,

Şaire göre hilal de şekil olarak maşuğun kaşını andırmakla beraber onun güzelliğini anlatmaya yeterli bir teşbih değildir. Şairin bu hususta beyitlerine bakılırsa, maşuk kaşına hilal denmesine kızmaktadır ve hilal ancak onun kaşından bir işaret nispetinde olabilir (bk. Kaş).

Ayı ekseriyetle memduhlarını ve maşuğu övmek için bir benzetme unsuru olarak kullanan Şeyḫ Âẕerî, bazen de ayın kendisini çeşitli cisimlere teşbih emiştir. Mesela, gece ayın gökte belirmesini tasvir ettiği aşağıdaki beyitlerde ay için gümüş kadeh, cila ve haberci tabirlerini kullanmıştır:

طشته ی زر چو غوطه زد در تک طاسِ بابلی　　ساغر سیم سر زد از گوشه ی طشتِ جاهلی

از ظلمات رنگِ شب ساخت به نورِ مقتبس　　آینه ی سپهر را صیقل ماه منجلی

پیک قمر چو سر زد از بام سپهر خیل شب　　در پس هر مغاره شد همچو گروه کاولی

(Dîvân, s. 66:1-3)

Altın tas dalınca şarap kabına

Gümüş kadeh belirdi cahiliye kabının köşesinden

(Güneşten) edinilmiş ışıkla gece renginin karanlığını (silip)

Gök aynasını aydınlık yaptı ay cilası

Ay habercisi göğün tepesinde boy gösterince gece ordusu

Serseri çetesi gibi her bir mağaranın içine sığındı

Âẕerî'nin ayla alakalı beyitlerinde dikkat çeken bir başka husus ise ay ışığının kaynağıdır. Şair, divanında birkaç yerde ayın ışığını güneşten almasından bahsetmiştir:

شاها تو آفتاب و من از قرب و بعد تو　　گاهی مثال بدرم و گه می شوم هلال

(Dîvân, s. 52:32)

Ey Şah! Sen güneşsin ve ben senin yaklaşıp uzaklaşmanla,

Kâh dolunay gibiyim kâh hilal oluyorum,

منور است نهانی به آفتاب چو ماه　　منور است ولی آفتاب و ماه به تو

(Dîvân, s. 163:2462)

Gizli olan, güneş ile ay gibi aydınlanır,

Lakin hem ay hem güneş senden aydınlanır,

تیره گردی چو ماه در آخر　　گر ز خورشید رو بگردانی

(Dîvân, s. 180:151)

Ay gibi karanlık olursun sonunda,

Eğer güneşten yüzünü çevirirsen,

3.2.3.3. Yıldız (اختر، کوکب، نجوم، ثابته)

Şeyḫ Âẕerî, yıldız tabirini şiirlerinde ekseriyetle memduhlarını methetmek için kullanmıştır. Divanında Hz. Ali ile birlikte en çok övdüğü şahsiyet olan Hz. Muhammed için şair doğrudan yıldız benzetmesine başvurmamakla beraber yıldızların ve feleğin Peygamber'in manevi makamını tavaf etmekte olduğunu

söylemiştir (bk. Hz. Muhammed). Bir beytinde ise Hz. Muhammed'i dolunaya, Ehl-i Beyt'i ise on dört yıldıza teşbih etmiştir (bk. On Dört Masum). Âẕerî'nin aşağıdaki beyitlerinde yıldızlar on iki Şiî imamının, güneş ise Resulullah'ın sembolüdür:

السلام ای ال یاسین بر شما از حق سلام السلام ای اختران آسمان قل کفا

(Dîvân, s. 33:56)

Selam ey Âl-i Yâsîn, size Hak'tan selam!

Selam ey "de ki yeter"[892] feleğinin yıldızları,

نتافته روی عبادت ز راه چون خورشید گذاشت لاجرم این هر دوازده از قفا

چو شد ز نور جدا آن دوازده کوکب عنان طبع گرفتش نصیبه ی دنیا

(Dîvân, s. 31:73-74)

İbadet yüzünü yolundan çevirmeyen güneş (Nûr-i Muhammedî),

Nihayet bıraktı bu on ikiyi arkasında,

Işıktan ayrılınca o on iki yıldız,

Ete kemiğe büründü ve dünyaya gitmeleri takdir edildi,

Şeyḫ Âẕerî'nin yıldıza benzettiği şahsiyetlerden birisi de Hz. Ali'dir. Şair, bir kasidesinde Hz. Ali'nin peygamberlere nispetle mertebesini ifade etmek için Hz. Muhammed'in güneş, diğer enbiyanın ay, Hz. Ali'nin ise velayet burcunun yıldızı gibi olduğunu söylemiştir (bk. Hz. Ali). Bir başka kasidesinde ise Âẕerî, Hz. Ali'nin yıldız gibi olmasını onun kemalinin bir göstergesi saymıştır. Zira, güneş ve ay değişken olduğu hâlde Hz. Ali'nin yıldızı sabittir:

آن مه نه ای که در تو رسد آفتِ محاق آن آفتاب نی که بود مرترا زوال

در آسمان شرع کمال تو کوکبیست کاندر مدار او نه هبوط است و نه وبال

(Dîvân, s. 52:16-17)

Sen kendisine mahak afeti isabet eden ay değilsin,

Batıp kaybolan güneş de sen değilsin,

Senin kemalin şeriat feleğinde bir yıldızdır,

Ekseninde ne kayma olur ne sapma,

[892] Bk. Ra'd 43. Ra'd suresi 43. Ayet, Şiîlerin Hz. Ali ve Ehl-i Beytin imametine delil olarak gösterdiği ayetlerden biridir. Bk. Adnan Gedikoğlu, ***Kur'an Ayetleri Bağlamında İbnü'l-Mutahhar el-Hilli ve İbn Teymiyye'ye Göre İmâmet Anlayışı***, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2008, s. 167-168.

Şeyḫ Âẕerî'nin yıldızlarla en çok mukayese ettiği şahsiyet ise sekizinci Şiî imamı Ali er-Rıżâ'dır. Şair, müteaddit defa yıldızların imamın yanında naçiz nesneler gibi kaldığının altını çizmiştir. Mesela, yıldızları imamın bahçesindeki kandiller olarak adlandırmıştır (bk. Ali er-Rıżâ). İmamın sâkî olduğu manevi bezmde ise şaire göre yıldızlar ancak meze mertebesindedir (bk. Bezm). Yine Ali er-Rıżâ'yı övdüğü bir beytinde Âẕerî, yıldızları imamın meşalesi, mumu ve kandili olarak tarif etmiştir:

مشعل و شمع و چراغ او نجوم آسمان کمترین مشکات او گردون گردان آمده

(Dîvân, s. 65:47)

Meşalesi, mumu ve kandili gökteki yıldızlardır,

Onun en küçük nişi ise dönen felektir,

Şair, onuncu Şiî imamı Ali el-Hâdî'yi "saadet burcunun yıldızı" (bk. Ali el-Hâdî), gaip imam Mehdî'yi ise "imamet burcunun yıldızı" (bk. Mehdî) olarak anmıştır. Hz. Ali'nin mürşitliği sayesinde manevi anlamda felekler seviyesine yükseldiğini ifade ettiği bir şiirinde de Âẕerî, yıldızların kendisi için yaka düğmesi mesabesinde olduğunu söylemiştir (bk. Felek).

Şeyḫ Âẕerî, kimi beyitlerinde ise yıldızların kâinat içindeki ve gece gündüz değişimi sırasındaki hallerini çeşitli teşbihlerle tasvir etmiştir. Mesela, Âẕerî'ye göre Allah'ın insanı misafir ettiği kâinat evinde yıldızlar meşaledir (bk. Kâinat). Şair, gece olunca yıldızların belirmesini ise gökyüzüne gül suyu sürülmesi olarak tahayyül etmiştir (bk. Gül Suyu). Aşağıdaki beyitte de yıldızlar sikkelere benzetilmiştir:

همه دراهم انجم ز کیسه ی شب تار ببرد حادثه ی صبحدم چو مال بخیل

(Dîvân, s. 55:15)

Bütün yıldız dirhemlerini karanlık gecenin kesesinden

Ganimet gibi çaldı sabahın doğuşu

Âẕerî, bir beytinde yıldızların sabit ve hareketli yıldızlar olmak üzere ikiye ayrılmasından hareketle bir hayal oluşturmuştur:

دو اشک گوشه گیر من که ثابت بود چون کوکب به دوران مه رخسار تو سیاره شد هر دو

(Dîvân, s. 163:2475)

Benim köşede durmuş iki göz yaşım yıldız gibi sabitti,

Senin ay yüzünün dönüşüyle gezegen oldu her ikisi,

Şeyḫ Âẕerî aşağıdaki beytinde geceyi sabit yıldızlaran müteşekkil isyancı bir orduya benzetmiştir. Beyitte geçen "Eylek" Türkistan padişahı demektir.[893] Şiirlerde Türk ırkı beyaz olarak tasavvur edildiği için Eylek'in ordusu aydınlık gündüzü temsil etmektedir:

چو خیل ایلکش روز را شکست افتاد فزود یاغی شب را ز ثابته لشکر

(Dîvân, s. 44:7)

Gündüz, Eylek'in ordusu gibi yenilgiye uğrayınca
Sabit yıldızlardan oluşan orduyla gecenin asiliği arttı

3.2.3.4. Merih (مریخ)

Mars ve behram isimleriyle de bilinen merih, eski nücum ilmine göre beşinci feleğin yıldızıdır. Kırmızı renkle ve savaş, cengaverlik, güç ve hiddet gibi kavramlarla irtibatlandırılmıştır.[894] Merih, ayrıca "Türk" olarak tasavvur edilmiş; "turk-i felek" ve "turk-i gerdûn" olarak adlandırılmıştır.[895]

Şeyḫ Âẕerî, kırmızı renginden dolayı merihi lalelerle kaplı olarak hayal etmiştir:

گویا کوکب مریخ برآمد ز افق از سر کوه و کمر گشت چو پیدا لاله

(Dîvân, s. 63:5)

Dağda tepede lale bitince
Sanki merih yıldızı belirdi ufuktan

تا چه تأثیر کند آذری از روی نجوم که پس افکند ز مریخ زحل را لاله

(Dîvân, s. 64:36)

Yıldızlara daha ne kadar etki etsin Âẕerî,
Merihten zühale lale atmak için,

Hz. Ali'yi methettiği bir kasidesinde ise şair, beşinci feleğin şahnesi olarak andığı merihi savaş ve kudret sembolü olarak ele almıştır. Merih'in onun kapısında nöbet tutması, Hz. Ali'nin yiğit bir savaşçı ve ümmeti idare etmeye layık kişi olduğunu göstermektedir:

---

[893] Ali Ekber Dihḫudâ, "Eylek" ***Luġatnâme,*** Cild-i Sevvum, s. 3726.
[894] İskender Pala, ***Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü,*** s. 323.
[895] Ali Ekber Dihḫudâ, "Turk" ***Luġatnâme,*** Cild-i Pencum, s. 6646-6647.

شحنه ی چرخ پنجمین روز سیاست و یسق کرده به رسم چاوشان گرد درش یساولی

(Dîvân, s. 67:23)

Beşinci feleğin şahnesi, siyaset ve yasa gününde,

Çavuşlar gibi onun kapısının etrafından nöbet tuttu,

Şeyḫ Âẕerî, bir beytinde ise Merih'i feleğin hüsrevi güneşten kaçan "Türk" olarak tasvir etmiştir (bk. Muḳâbele).

3.2.3.5. Müşteri (مشتری)

Jüpiter olarak da bilinen müşteri gezegeni, altıncı feleğin yıldızı olarak tasavvur edilmiştir.[896] Müşteri, "ḳâżî-yi çerḫ" (feleğin kadısı) olarak da bilinir.[897] Şeyḫ Âẕerî de bir beytinde müşteriyi "feleğin kadısı" olarak adlandırmış ve şarkıcı olarak hayal edilen zühre gezegenine emirler verdiğini söylemiştir (bk. Muḳârene). Başka bir beytinde ise müşteri sözcüğünü hem yıldızın ismi hem de alıcı anlamında kullanarak kelime oyunu yapmıştır (bk. Genel Olarak Aşk).

3.2.3.6. Zühal (زحل، کیوان)

Diğer isimleri satürn ve keyvan olan gezegendir. Yedinci felekteki yıldız olduğuna inanılır. Aptallık, cehalet, kin, korkaklık, tembellik gibi her türlü kötü hasletle bağlantılı olduğuna inanılan zühalin rengi de kurşuni ve siyah olarak kabul edilmiştir.[898]

Şeyḫ Âẕerî, zühali az sayıda beyitte ama çeşitli manalarla ele almıştır. Lale redifli bir kasidesinde merihin lale gibi kırmızı rengiyle zühalin kasvetli rengi arasındaki tezada dikkat çekmiştir (bk. Merih). Âşığın maşuğa muhabbetinin henüz müşteri ve zühal yokken başladığını söylediği bir beytinde ise zühal yaradılışı temsil etmektedir (bk. Genel Olarak Aşk). Şair, dünyada hüzün ve saadetin bir arada olduğunu anlattığı bir beytinde de zühali bedbahtlığın sembolü olarak anmıştır:

برین رواق که عشرتکده ی غم و شادیست گهی بشارت کیوان زنند و گه ناهید

(Dîvân, s. 133: 1689)

Keder ile mutluluğun buluşma yeri olan bu revağa

Bazen keyvanın müjdesini getirirler bazen de nâhidinkini

---

[896] Ahmet Talât Onay, ***Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar***, s. 307.
[897] Ali Ekber Dihḫudâ, "Ḳâżî-yi Çerḫ" ***Luġatnâme,*** Cild-i Yâzdehum, s. 17353.
[898] Ahmet Talât Onay, ***Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar***, s. 446.

Şair, bir beytinde de zühalin İmam Rıżâ'nın kasrında kapıcı mesabesinde olduğunu söylemiştir (bk. Kerrûbiyân).

3.2.3.7. Zühre (زهره، ناهید)

Üçüncü feleğin yıldızı olarak kabul edilen ve nâhid ve venüs olarak da bilinen gezegendir. Aşk, eğlence, zevk ve güzellik kavramlarıyla ilişkilendirilmiştir. Zühre, ayrıca güzel bir kadın olarak tasavvur edilmiştir.[899] Efsaneye göre Zühre; şarkıcı bir kadındır ve dünyaya indirilen Hârût ve Mârût'u yoldan çıkardığı için ceza olarak gökyüzünde bir yıldıza dönüştürülmüştür.[900] Bu yüzden zühre "muṭribe-yi felek" yani "feleğin şarkıcısı" olarak bilinir.[901] Şeyḫ Âẕerî, bir beytinde zühreyi gökyüzünün kadısı olarak bilinen müşterinin emirlerini yerine getiren bir mutribeye benzetmiştir (bk. Muḳârene).

Âẕerî, maşuğun güzelliğini de zühreye teşbih etmiştir:

شب آسوده و جمعیت خوش مهتابی است شرف صحبت آن زهره جبین می بایست

(Dîvân, s. 88:473)

Gece sâkîn, topluluk mehtapta eğlenmekte

(Ancak) o zühre alınlının sohbetinin şerefi de olmalı

Âẕerî, dünyada saadet kader kederin de olduğunu hatırlattığı bir beytinde ise nâhid olarak andığı zühreyi iyi talihin sembolü olarak ele almıştır (bk. Zühal).

3.2.3.8. Sühâ (سها)

Bu sabit yıldızın hususiyeti son derece zayıf bir ışığının olmasıdır. Şeyḫ Âẕerî, farklı mertebedeki şahsiyetleri mukayese etmek istediğinde onları güneş ve ayla birlikte sühâ yıldızına teşbih etmiştir. Örneğin, Nûr-i Muhammedî'den enbiyanın ruhlarının meydana çıkmasını güneşten bir sühâ yıldızının doğmasına benzeterek Hz. Muhammed'in manevi makamının diğer tüm peygamberlerin toplamından daha yüksek olduğunu ifade etmiştir (bk. Genel Olarak Peygamber, Resul ve Nebi). Şair, ay olarak tabir ettiği Şiî imamları yanında fiili iktidar sahiplerinin de sühâ gibi sönük kaldığını söylemiştir (bk. Ay).

---

899 Ahmet Talât Onay, ***Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar***, s. 446-447.

900 Annemarie Schimmel, ***A Two-Colored Brocade ...*** , s. 76.

901 Ali Ekber Dihḫudâ, "Zuhre" ***Luġatnâme,*** Cild-i Nuhum, s. 13038, Annemarie Schimmel, ***A Two-Colored Brocade ...*** , s. 213.

3.2.3.9. Süheyl (سهيل)

Güney yarım küreden daha net görüldüğü için şiirlerde Yemen'le özdeşleştirilmiş kırmızı ve parlak bir yıldızdır.[902] Süheyl yıldızının ışığının aksettiği taşların içinde akik mücevheri oluştuğuna dair eski bir inanışa şiirlerde çokça telmihte bulunulmuştur.[903] Şeyḫ Âẕerî de süheyl yıldızını daima akik taşıyla birlikte anmıştır. Mesela, bir beytinde "nazar erbabı" olarak adlandırdığı tasavvuf ehlinin sohbetinin ilim sahibi kişilerin gönlünü mana ile zenginleştireceğini şu şekilde ifade etmiştir:

اثر خاصیت صحبت ارباب نظر نزد دانا مثل فیض سهیل است و عقیق

(Dîvân, s. 142:1921)

Erbab-ı nazarın sohbetinin özünün etkisi,

Bilge kişi nezdinde süheylin feyzi ve akik gibidir,

Şair, kendisinin vatanına dönmesini ya da özlediği bir kişinin geri dönmesini ise süheyl yıldızının Yemen'e dönmesine benzetmiştir:

سرخ رویی چه کند گر نکند کان به عقیق خاصه اکنون که سهیلی به یمن باز آمد

(Dîvân, s. 113:1139)

Allı yüz neye yarar (ona bakanın) içini akik yapmazsa,

Hele şimdi süheyl Yemen'e geri dönmüşken,

Bir başka beytinde ise şair kendini Yemen'e ait olan süheyl yıldızı yerine koymuş ve vatanına dönme özlemini dile getirmiştir:

یارب بدین سرشک عقیقی که چون سهیل یکبار دیگرم به دیار یمن رسان

(Dîvân, s. 159:2377)

Ya Rabbi! Bu akik gözyaşları için süheyl gibi,

Bir kez daha beni Yemen diyarına geri götür,

3.2.3.10. Kehkeşân (مجره)

Kehkeşân veya mecerre, Güneş sisteminin içinde bulunduğu samanyolu galaksisidir. Gökyüzünde aydınlık bir şerit gibi görünür. Şeyḫ Âẕerî bunu Hz. Ali'nin manevi

[902] Muhammed Âbâdî, "Suheyl Der Edeb-i Fârsî", ***Neşriye-yi Danişkede-yi Edebiyyât ve Ulûm-i İnsânî-yi Dânişgâh-i Tebrîz,*** Şumâre 117, 1355, s. 15.
[903] Muhammed Âbâdî, "Suheyl Der Edeb-i Fârsî", s. 12.

makamında bulunan maiyetindeki bir süvarinin süs niyetine taktığı bir kemer olarak tanımlamıştır:

رکاب دار جنابش گه مصالح زین مجره را بگشاید ز چرخ بهر دوال

(Dîvân, s. 53:42)

Yanındaki süvarisi süslenme eşyası yerine,

Kehkeşânı kemer gibi açıp (alır) felekten,

3.3. Tabiat Unsurları

3.3.1. Temel Tabiat Unsurları

3.3.1.1. Ateş (آتش، آذر)

Klasik şiirde ateş sözcüğü çeşitli mazmunlar içerisinde yer almıştır. Aşk ateşi; cehennem ateşi; rengi ve etkisi itibarıyla ateşe benzetilen bade bunlardan bazılarıdır.[904]

Şeyḫ Âẕerî'nin divanında ateş hem olumlu hem olumsuz manalarda geçmiştir. Olumlu anlamda kullandığı ateş kelimesiye şair, kişinin içindeki manevi zenginlik veya ilmi ifade etmiştir. Mesela, bir kasidesinde kendisini içindeki ateşin etkisiyle çevreye güzel kokular saçan bir mangal olarak tanımlamıştır (bk. Mangal). Başka bir kasidesinde ise Hz. Muhammed'in sözünün ateşiyle topluluk kazanının kaynadığını söyleyerek Peygamber'in sohbetinden edindikleri ilimle sahâbenin yaşadığı manevi coşkunluğu anlatmıştır (Bk. Kazan). Tasavvufî bir gazelinde ise şair, manevi aşkı temsil eden ateş badesiyle riyayı ve aklı yakmak istediğini söylemiştir (bk. Bade).

Âẕerî'nin kimi şiirlerinde ise ateş, dünya sevgisini ve onun sebep olduğu azabı ifade eden bir tabir olmuştur. Şaire göre hırs, öfke ve hasedin her biri birbirinden şiddetli üç ateştir:

چه آتش است بگفتا شریرتر زآتش بگفتم آتشِ حرص است و شهوت دنیا

حریص تر ز همه آتش آتشِ خشم است وزان حریص تر است آتش حسد به خفا

(Dîvân, s. 37:34-35)

Dedi: Ateşten daha kötü olan ateş hangisidir?

[904] İskender Pala, ***Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü,*** s. 411.

Dedim: Hırs ateşi ve dünya şehvetidir,

Hepsinden daha hırslısı ise öfke ateşidir,

Ondan da hırslı olan ise gizli kıskançlık ateşidir,

Aşağıdaki beyitte de ateş, maddi ve manevi azapları ifade etmektedir:

با شربت لطف تو چه نوشی و چه نیشی در آتش قهر تو چه کوهی و چه کاهی

(Dîvân, s. 67:11)

Senin lütfunun şerbeti şerbeti ha içecek olsun ha iğne!

Senin kahrının ateşinde ha dağ olsun ha saman!

Şair, ateşi azap manasında kullandığı diğer bir beytinde ise âzer (ateş) sözcüğü ile kendi mahlası arasındaki benzerlikten yola çıkarak bir kelime oyunu yapmıştır:

ساقی کوثری تو و من آذری تو برسان به آب کوثر و برهان ز آذرم

(Dîvân, s. 60:65)

Sen Sâḳî-yi Kevs̱er'sin ve ben de senin Âẕerî'n,

Kevser suyuna uzan ve beni kurtar hararetinden âzerîn,

Şeyḫ Âẕerî, aşkı etrafa yayılıp büyük felaketlere sebep olan bir ateşe benzetmiştir. Şairin bir gazelinde güzellik sultanının tutuşturduğu aşk ateşi kalp ülkesini harap eder (bk. Maşuk). Bir rubaisinde ise aşk mumundan sıçrayan ateş akıl evini yakar (bk. Aşk). Aşağıdaki beyitte ise şair, ezelde tutuşturulan aşk ateşinin cihanı yaktığını söylemiştir:

در ازل چون شمع رخسار تو می افروختند آتشی در جان زدند و عالمی را سوختند

(Dîvân, s. 115:1197)

Ezelde senin çehrenin mumunu yaktıklarında,

Canı ateşe verdiler ve bir âlemi yaktılar,

Âẕerî'nin kimi gazellerinde içindeki aşk acısının ateşiyle aşığın kalbi ve ciğeri kebap olur (bk. Ciğer). Şair, bir gazelinde ise gözlerini kalbindeki ateşle kaynayan iki kan kazanı olarak tasvir etmiştir (Bk. Kazan).

Şeyḫ Âẕerî laleyi ise şekli ve rengi bakımından ters dönmüş ateşe benzetmiştir (bk. Lale).

3.3.1.2. Bulut (ابر)

Klasik Fars şiirinde buluttan yağan yağmur aşığın göz yaşlarının sembolüdür.[905] Şeyḫ Âẕerî de bir beytinde maşuk için ağlayan aşığı buluta benzetmiştir (bk. Göz Yaşı). Daha çok dinî ve tasavvufî şiirde ise bulut, Allah'ın rahmetini ve feyzini ifade eder.[906] Şeyḫ Âẕerî'nin divanında da bulut umumiyetle Allah'ın lütuf, kerem ve feyzini temsil eder. Mesela şair bir gazelinde sufinin ahı ile kerem denizi coşunca rahmet bulutundan feyz yağdığını söylemiştir (bk. Feyz). Divandaki ilk kasidede geçen bir beyitte de bulut Allah'ın keremi ile ilişkilendirilmiştir:

تا ابرِ گهر بخشی بحرِ کرمت دید گوهر ز حیای کرمت ریخت به صحرا

(Dîvân, s. 27:32)

İnci yağdıran bulut senin kerem denizini görünce,

Kereminden utanıp çöle inci yağdırdı,

Bir başka beytindeyse şair gönlün Allah'ın nurunu yağdıran bulut gibi olduğunu söylemiştir (bk. Kalp, Tasavvuf). Hz. Ali'nin manevi cevherinin ezelde yaratılışını anlattığı bir kasidesinde ise Âẕerî, onun Allah'ın rahmetine mazhar olarak yüce bir fıtrat üzere varlık sahasına getirildiğini şu şekilde ifade etmiştir:

از دستِ باغبانِ غیب قدرت غنچه ای بسته ز ابر رحمتش سیراب کرده چون گل از شبنم

(Dîvân, s. 57:4)

Gayb bağcısının elinden kudret tomurcuklandı,

Onun rahmet bulutuyla suya doydu şebnemden gül misali,

Bir kasidesinde Şeyḫ Âẕerî, Hz. Muhammed'in sahâbeyle sohbet ederek ilmini paylaşmasını da bulutun inci yağdırmasıyla mukayese etmiştir:

بسان ابر گهر می فشاند لیک چه ابر که ابر از آتش او دوده ایست مستعلا

(Dîvân, s. 29:17)

Bulut misali inci yağdırıyor ama ne bulut!

Bulut aslında onun ateşinden yükselen isten ibarettir

Cömertlikten geri duranların hayatta kederden kurtulamayacağını anlattığı bir gazelinde ise Âẕerî, bulutu cömertliğin sembolü olarak anmıştır:

---

[905] Annemarie Schimmel, ***A Two-Colored Brocade ...*** , s. 202.

[906] Seyyid Ca'fer-i Seccâdî, ***Ferheng-i Iṣṭılâḥât ve Ta'bîrât-i 'İrfânî***, s. 48, Annemarie Schimmel, ***A Two-Colored Brocade ...*** , s. 202.

آذری از گریه های گرم دل خالی نکرد　　هر که چون ابر بهاری سوی صحرایی نرفت

(Dîvân, s. 92:598)

Ey Âẕerî! Bahar bulutu gibi çöl tarafına gitmeyenin

Gönlü sıcak gözyaşlarından asla hali olmamıştır

3.3.1.3. Çöl (بادیه، صحرا)

Kurak ve sıcak bir iklimin görüldüğü, bitki örtüsünün sınırlı olduğu geniş arazilere çöl denir. Şeyḫ Âẕerî, ilk kasidesinde kulların Allah'a duyduğu iştiyakın çöl gibi uçsuz bucaksız olduğunu ifade etmiştir (bk. Şevk). Yine divandaki ilk kasidede geçen bir beyitte Allah'ı tanıma yolunda ilerleyenlerin halini uçsuz bucaksız bir çölde yol almaya benzetmiştir:

در بادیهٔ معرفتش راهروان را　　نه جا و نه منزلگه و نی مرحله پیدا

(Kiyâyî-Restâḫîz s. 1:13)

O'nun marifetinin çölündeki yolculara,

Ne gidilecek yer bellidir, ne varılacak durak, ne de aşılan yol!

Kimi şiirlerinde Şeyḫ Âẕerî, çölü kuru ve suya muhtaç bir yer olması açısından ele almıştır. Şairin beyitlerinde cömertlik bulutunun yağmur yağdırdığı mekan çoğunlukla çöldür (bk. Bulut).

Varlık çölüne çadır kurma şeklindeki mecazlı ifade ise şairin iki beytinde görülmektedir. Bir beytinde Âẕerî, henüz can ordusu varlık çölüne çadır kurmadan aşkın kalbe hücum ettiğini söyleyerek ilahi aşkın ezelde başladığını anlatmak istemiştir (bk. Genel Olarak Aşk). Kâmil insanların dünyada acı çekmesinin bir kaide olarak yaratılışta takdir edildiği fikrini işlediği bir şiirinde ise şair, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin ten çölüne ruh çadırını kurdukları gün adlarına bela davulunun çalındığını dile getirmiştir (bk. Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin).

3.3.1.4. Dağ (کوه)

Dağ, şiirlerde taş kalplilikle ilgili teşbihlerde kullanılmıştır.[907] Şeyḫ Âẕerî de maşuğun taş kalbiyle dağı mukayese etmiştir:

[907] İskender Pala, ***Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü,*** s. 278.

چه خون لعل کاندر کان بجوشد کوه را از غم　　اگر با کوه من افسانه ی آن سنگ دل گویم

(Dîvân, s. 158:2352)

Eğer o taş kalplinin hikayesini dağa anlatsam

Bırak kanı, dağın içindeki lal madeni bile kaynar gamdan

Şair diğer bir beytindeyse maşuğu zulümden vazgeçmesi için ikaz etmiştir. Zira, mazlum aşığın ahı Ferhâd'ın külüngünün dağı deldiği gibi taş kalbi delebilecek niteliktedir:

آهِ مظلومان کند از باد با سنگین دلان　　هر چه با آن کوه زخمِ تیشه ی فرهاد کرد

(Dîvân, s. 102:849)

Mazlumların ahı rüzgârla (yerine ulaşıp) taş kalplilere,

Ferhâd'ın külüngünün darbesi dağa ne yaptıysa onu yapar,

Rüzgâr ve yer hareketleri gibi doğa olguları neticesinde yahut insanların faaliyetleri yüzünden dağlardan taşların koparak aşağı yuvarlanması sık görülen bir durumdur. Şeyḫ Âẕerî de bir gazelinde Allah'ın kula gösterdiği ihsanı dağdan düşen ve kimsenin tutamadığı bir taşa benzeterek ilahi takdirin önüne geçmenin imkansızlığına vurgu yapmıştır (bk. Taş).

Dağ yeryüzündeki en heybetli coğrafi şekildir. Bundan dolayı Şeyḫ Âẕerî de kimi beyitlerinde övmek istediği şahsiyetleri dağa benzetmiştir. Mesela, Hz. Lût için "ihtişam dağı" tabirini kullanmıştır (bk. Hz. Lût). Hz. Ali'yi ise "hilm dağı" olarak adlandırmıştır (bk. Hz. Ali). Şairin aşağıdaki beyti de Hz. Ali içindir:

ابرِ حدایقِ حیا بحرِ ولایت و ولا　　کانِ کرامت و سخا کوهِ شکوه و پردلی

(Dîvân, s. 67:21)

Hayâ bahçelerinin bulutu, velayet ve velilik deryası,

Keramet ve cömertlik madeni, ihtişam ve cesaret dağı,

Âẕerî, bir beytinde ise dağdaki yankı olgusuna değinmiştir:

هر کس ز آذری سخنی فهم کرده اند　　با کوهِ هر چه گفت کسی زو همان شنود

(Dîvân, s. 124:1444)

Herkes Âẕerî'nin sözünden (kendine göre) bir şey anladı,

Kişi dağa ne söylerse ondan aynısını duyar,

3.3.1.5. Deniz (دریا)

Klasik Fars edebiyatında birçok başka teşbihin yanında övülen kişinin cömertliğini anlatmak için kullanılmıştır.[908] Şeyḫ Âẕerî de divanında en çok Allah'ın keremini denize benzetmiştir. Şaire göre dünya üzerinde işlenen tüm günahların bile bir sonu olduğu halde Allah'ın kerem ve rahmet denizi sonsuzdur (bk. Mütenâhî ve Lâ-Yetenâhî). Kerem deryasını gören bulutlar utançlarından çöle yağmur yağdırmaktadır (bk. Bulut). Bir kasidesinde geçen aşağıdaki beyitlerinde de Şeyḫ Âẕerî, Allah'ın kerem denizi karşısında insanların günahlarının çerçöp gibi kaldığını söyleyerek Allah'ın sonsuz rahmetine ve affediciliğine vurgu yapmıştır:

گناه خلق دو عالم به جنب رحمت او — چو قطره ایست ز ابری فتاده در دریا
گهی که بحر بجوشد ز موج می ریزد — هر آنچه خار و خس است آن به جانب صحرا
چو قلتین کرم دافع پلیدی هاست — نکرده است خلاف اندرو کس از علما
گهی که بحر کرم موج بر حدث ریزد — شود غبار حدوث اندر آن میانه هبا
خطای خلق چو خاشاک و خس برون ریزد — گهی که موج زند بحر فضل و استغنا
بزرگوار خدایا به فضل و رحمت خویش — بشو کدورت ما را به آب لطف و عطا

(Dîvân, s. 38:74-79)

İki cihan halkının günahları O'nun rahmeti yanında,
Buluttan denize düşmüş bir damla gibidir,
Deniz çoşunca dalgadan dökülür,
Ne kadar çerçöp varsa sahraya,
Kulleteyn miktarınca keremin pislikleri defeylediğine,
Ulemadan kimse muhalefet etmemiştir,
Kerem denizi havadis üzerine dalga vurunca,
Havadisin tozu o arada dağılır gider,
Halkın yanlışları çerçöp gibi dışarı dökülür,
Fazilet ve istiğna denizi dalgalanınca,
Ey yüce Tanrı! Fazilet ve rahmetinle,
Dertlerimizi yıkayıp (gider) lütuf ve ihsan suyuyla,

Âẕerî, Şiî imamlarını da üstün niteliklerinin bolluğu bakımından denize benzetmiştir. Şaire göre imamlar ilim ve hikmetle dolu on iki denizdir ve Hz. Muhammed'i temsil eden celal denizine bağlıdırlar (Genel Olarak Şiî İmamları). Şeyḫ Âẕerî, altıncı imam

[908] Riccardo Zipoli, Poetic Imagery, 2009, s. 197.

Ca’fer-i Ṣâdıḳ’ı marifet okyanusu, Şiîlerin gaip imam olarak kabul ettiği Mehdî’yi ise tatlı su denizi olarak adlandırmıştır (bk. Ca’fer-i Ṣâdıḳ, Mehdî). Sekizinci İmam Ali er-Rıżâ’nın kemal denizinde feleğin suda yüzen bir ördek gibi kaldığını söylemiştir (bk. Ali er-Rıżâ). Kerbelâ faciasını yaşamasından dolayı olsa gerek, dördüncü İmam Zeynelâbidîn için ise bela ve musibet denizi tabirini kullanmıştır (bk. Zeynelâbidîn). Âẕerî, Hz. Ali’nin ezelde yaratılan manevi cevherinin ise Lâhût deryasından çıkmış ve içinde yüz deniz barındıran bir inci olduğunu ifade etmiştir (bk. Hz. Ali). Şairin aşağıdaki beyitleri de Hz. Ali’yle ilgilidir:

صحن سرای قدر تو بحریست کاندرو هرگز به ساحلی نرسد کشتی خیال

(Dîvân, s. 52:21)

Senin kadrinin sarayının tavanı bir denizdir ve o denizde
Tahayyül gemisi asla varamaz sahile

به صورت اگرچه که بحریست او به جوهر فضل ولیک هست درو بحرهای مالامال

(Dîvân, s. 53:17)

Görünüşte fazilet cevherinden bir deniz olsa da o,
Aslında doludur içi birçok denizle,

Şeyḫ Âẕerî’ye göre Ehl-i Beyt sevgisi de yelkeni arş, çapası felek olan ve fıtrat denizinde seyreden bir gemidir (bk. Ehl-i Beyt).

Tasavvuf ehlinin mana ve sır âlemine gark olarak kendinde geçmesi halini Âẕerî, kimi şiirlerinde deniz benzetmesiyle açıklamaya çalışmıştır. Nitekim, şairin aşağıdaki beyti kâinatın azametini temaşa etme neticesinde ortaya çıkan istiğrak tecrübesini tarif etmektedir:

درون کشتی حیرت نشسته در غرقاب فکنده در تک دریای بی خودی لنگر

(Dîvân, s. 44:9)

Derinlerdeki hayret gemisine binmişim
Kendinden geçme deryasına çapa atmışım

Şair, bir başka beytinde ise kendi bedenini tevhid denizinde yüzen bir gemiye benzetmiş, canın kaptan, aklın ise çapa olduğunu ifade etmiştir (bk. Tevhid). İdrak sahilini terkederek ulaşılabilen bu mana denizi Âẕerî’ye göre insan ve cinin hayalinin ötesindedir (bk. İdrak). Öte yandan şair, deniz olarak tanımladığı ve ilahi hakikatlerin

tecelli ettiği bu aleme adım atacaklar için uyarılarda da bulunmuştur. Mesela, akıl gemisini kader denizine sürmemeyi öğütlemiştir çünkü bu derin denizin sahilini görebilen bugüne kadar çıkmamıştır (bk. Kaza ve Kader). Hakikatler denizine gitmek isteyen kendisine kimi rehber seçeceğine de dikkat etmelidir. Zira, şaire göre bu denizde sağ salim seyahat etmek ancak tecrübeli birinin eşliğinde mümkündür:

کسی ز در حقیقت خبر تواند داد　　که کرده است چو ماهی درین محیط سفر
از بهر خویش کسی گر شنا نمی داند　　غریق را به چه حیلت برد ز بحر به بر

(Dîvân, s. 50:44-45)

Hakikatten haber verebilecek kişi,
Bu okyanusta balık gibi dolaşmış olandır,
Kendine kadar yüzme bilmiyorsa bir kişi,
Hangi çare ile boğulanı denizden karaya çıkarsın?

İlahi hakikatleri elde etme konusunda hüsrana mahkûm olanlar ise akıl ve fikir denizinin dalgıçlarıdır çünkü peşinde oldukları inci başka bir denizdedir (bk. Dalgıç).

Şeyḫ Âẕerî, denizlerin dünyada geniş bir yer kaplayan coğrafi unsurlar olarak kâinatın umumuna nispetle konumuna dair de beyitler söylemiştir. Bir kasidesinde geçen beyte bakılırsa denizler kâinat evinin odalarıdır (bk. Kâinat). Kâinat bir bezm meclisi olarak hayal edildiğinde ise deniz şarap olmaktadır (bk. Genel Olarak Bezm).

Derin tasavvufî manalar içeren aşağıdaki beytinde ise şair, yaratılışı incinin denizden çıkmasına benzetmiştir:

در قعر دریای ازل بودیم چون گوهر نهان　　بحر حقایق موج زد ما بر کناری آمدیم

(Dîvân, s. 156:2282)

Ezel deryasının dibindeydik gizli bir inci gibi,
Hakikatler denizi dalga vurdu da biz kıyıya çıktık,

Âẕerî, bir beytinde de aşkı sınırsız bir okyanus olarak tanımlamıştır (bk. Genel Olarak Aşk).

3.3.1.6. Duman (دود)

Klasik şiirde aşığın içinde yanan dert ateşiyle ah etmesi duman çıkması olarak tasavvur edilmiştir. Âşığın ah dumanıyla maşuğun yüzünde karaltı biçiminde olan

ayva tüyleri arasında bağlantı kurulmuştur.[909] Şeyḫ Âẕerî de dumanı aşığın deruni acısının bir tezahürü olarak ele almıştır:

دلم بیمار شد بیماری دل خوف جان دارد درونم داغ شد این دود را تا کی نهان دارد

(Dîvân, s. 99:776)

Kalbim hasta oldu ve kalp hastasında can korkusu vardır
İçim yanıp dağlandı, bu dumanı daha ne kadar saklı tutacak?

گفتی از سوز درون خود خبر ده آذری دود بر می آید از من گر تکلم می کنم

(Dîvân, s. 152:2171)

İçindeki yanmadan haber ver Âẕerî, dedin,
Duman çıkıyor benden eğer konuşacak olursam,

Âẕerî, dumanın aşığın ah etmesiyle çıktığını bir kaç beytinde dile getirmiştir. Bir beytinde sufinin kendisini ah dumanıyla yakmasının yetmeyeceğini, hamlıktan kurtulmak bizzat kendisinden bu dumanın çıkması gerektiğini söylemiştir (bk. Genel olarak Sufi ve Sâlik). Şaire göre âşıkların ah dumanının göğe yükselmesi cennet bahçesinin yaprak dökmesine sebep olmaktadır (bk. Cennet). Maşuğun ayva tüyü de ah dumanından oluşmuştur ama maşuk bir gün dönüp de bu duman kimden çıkıyor diye bakmamıştır (bk. Maşuk).

Şeyḫ Âẕerî'nin şiirlerinde duman ekseriyetle aşığın kebap olan ciğerinden yükselir (bk. Ciğer). Ancak şair bir beytinde aşığın kemiğinden de duman çıktığını söylemiştir (bk. Kemik). Öte yandan dumanın âşıktan çıkmadığı durumlar da olasıdır. Mesela, maşuk kulak memesinden zülüf salınca Arap ve Acem ülkelerinden duman çıkar (bk. Kulak Memesi).

3.3.1.7. Granit (خارا)

Granit, sert bir taş türüdür. Şeyḫ Âẕerî Divanı'nda bu kelime umumen büyük kaya parçası anlamında birkaç defa geçmiştir. Şair, tüm kâinatın Nûr-i Muhammedî'den yaratılmasını anlattığı kasidesinde Hz. Âdem'in kiline bu cevherin granitin içine yerleştirilmiş lâl mücevheri gibi zerkedildiğini ifade etmiştir (bk. Hz. Âdem). Âẕerî, iki beytinde ise granit kayanın içinden su kaynamasından söz etmiştir. Söz konusu beyitlerden birinde şair, lalelerin dağdan bayırdan çıkmasını dağın içindeki lâl taşının

[909] İskender Pala, ***Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü,*** s. 124-125.

eriyip kan gibi granit çeşmesinden fışkırması olarak tasvir etmiştir (bk. Lale). Aşağıdaki beyitte ise maşuğun kalbi taş gibi olduğu halde neden su vermediğini sorgulamıştır:

از آن دل هرگزم نگشود آبی نه آخر چشمه از خارا گشاید

(Dîvân, s. 131:1631)

O kalpten bana hiçbir vakit su akmadı,

Yoksa çeşmenin kaynağı granitten çıkmaz mı?

3.3.1.8. Kabarcık (حباب)

Şeyḫ Âẕerî, çeşitli teşbihler kurmak için yararlandığı köpük kelimesini divanda çoğunlukla deniz ve bade kavramlarıyla birlikte anmıştır. Mesela, bir kasidesinde Şiîlerin sekizinci imam olarak kabul ettiği Ali er-Rıżâ'yı şu ifadeyle övmüştür:

عالم جاه تو دریاییست بی پایان که هست اندر آن دریا حبابی بس محقر آسمان

(Dîvân, s. 60:10)

Senin makam alemin uçsuz bucaksız bir denizdir,

O denizde gayet önemsiz bir köpüktür gökyüzü,

Âẕerî, bazı şiirlerinde dünyanın geçici ve önemsiz bir şey oluşunu kabarcık örneğiyle anlatmıştır. Örneğin, hakikat okyanusu üzerinde bir kabarcıktan farksız durumdaki kâinatın varlığıyla yokluğunun bir olduğunu dile getirmiştir (bk. Adem). Ḫayyâm tarzındaki bir beytinde ise feleği bade içinde köpük olarak nitelemiş ve hiçbir şeyin bir ehemmiyeti olmayan bu dünyada tek yapılacak işin kadeh kaldırmak olduğunu ifade etmiştir:

بنای چرخ مثال حباب بر آب است بگیر جام که نبود حباب را بنیاد

(Dîvân, s. 95:656)

Feleğin yapısı su üzerindeki kabarcığa benzer,

Al kadehi eline, çünkü kabarcık kalıcı değildir

Âẕerî, bir gazelinde de dünyanın kendisi için hiçbir değeri olmadığını şu şekilde dile getirmiştir:

گر حباب ساغر گردون مه و خورشید شد ساغر ما را نمی زیبد به جز گردون حباب

(Dîvân, s. 77:172)

Eğer felek kadehinin kabarcığı ay ve güneş olduysa,

Bizim kadehimize de kabarcık olarak yakışmaz felekten başkası,

Şeyḫ Âẕerî'nin müteaddit beyitlerinde köpüğe teşbih ettiği bir başka nesne ise aşığın gözleridir. Mesela, şairin bir gazelinde gözler göz yaşı selinin üzerindeki kabarcıklardır (bk. Âşığın Gözü). Âẕerî, göz yaşlarını Ceyhun ırmağıyla mukayese ettiği bir beytinde ise gözünü ırmakta gezen köpük olarak hayal etmiştir (bk. Amuderya). Bir başka gazelinde ise Âẕerî, aşığın kalbini kan girdabına, gözlerini ise kan girdabındaki köpüklere benzetmiştir (bk. Kan). Âşığın bedeninin kan badesi olarak tavsif edildiği bir beyitte ise gözler badedeki köpüklerdir (bk. Bade).

3.3.1.9. Kül, Kurum ve İs (خاکستر، دوده)

Şeyḫ Âẕerî, ateşin yanması sırasında etrafa saçılan, dökülen veya ateşin söndükten sonra geride kalan kalıntıları siyah renkli oldukları için gecenin oluşunu tasvir etmek amacıyla divanında zikretmiştir. Şair, bir kasidesinde geçen beyitte kaknüs kuşunun yandığını ve küllerinin denize ve karaya savrulduğunu söylemiştir (bk. Kaknüs). Yine aynı kasidedeki diğer bir beyitte ise Hz. İbrahim'i ateşinin sönmesi gurup vakti kızıllığının geçmesini, cehennemde yanan Nemrut'un yardımcısı Âzer'in kurumlarının havaya çıkması ise gecenin gelişini ifade etmektedir:

به آب نیل فرو رفت نار ابراهیم ز خاک رنگ هوا کرد دوده ی آزر

(Dîvân, s. 44:5)

Nil suyuna battı İbrahim'in ateşi,

Topraktan (çıkıp) havayı boyadı Âzer'in kurumu,

3.3.1.10. Pas (زنگ، زنگار)

Pas; demir gibi madenlerin oksitlenme sonucunda üstlerinde oluşan birikintidir. Eski devirlerde aynalar parlatılmış metal bir satıhtan ibaret olduğu için üstlerinde pas meydana gelir ve cilalanmaları gerekirdi. Şeyḫ Âẕerî de pas tabirini çoğunlukla ayna ile birlikte kullanmıştır. Şair, keşif yoluyla gaybın bilgilerine ulaşmak için gönül aynasındaki pası silmek gerektiğini dile getirmiştir (bk. Kalp, Tasavvuf, Muâyene).

Şairin diğer bir beytinde ise penceredeki pas, amel defterindeki günahları temsil etmektedir ve hesap günü geldiğinde bu pası silmek için artık pişmanlığın fayda etmeyeceği ifade edilmiştir:

آنجا که دمد صبح قبولت نتوان شست زنگار شب از روزنه ی روز به آهی

(Dîvân, s. 67:10)

Kabul sabahı doğduğunda artık bir ahla,

Gideremezsin gündüz penceresinden gece pasını,

Âẕerî, ayna sözcüğünü zikretmediği bir beytinde ise Mehdî'nin zuhur edeceği çağda küfür ve zulüm pasının ortadan kalkacağını söylemiştir (bk. Zulüm).

3.3.1.11. Rüzgâr (باد)

Klasik edebiyatta rüzgârın başlıca rolü aşığa maşuğun kokusunu, maşuğa da aşığın ahını taşımaktır.[910] Şeyḫ Âẕerî de rüzgârı şiirlerinde bu vazifeleri çerçevesinde anmıştır. Şairin aşağıdaki beyitlerinde rüzgâr aşığa koku getirmektedir:

آورد باد بوی تو روزی به پیش ما دل بود چون به دست تو دادیم جان به باد

(Dîvân, s. 95:674)

Rüzgâr getirir günün birinde kokunu yanımıza,

Kalp senin eline geçti mi, canımızı rüzgârda savurmuş oluruz,

به تاراج چمن چون باد در فصل خزان آید ز رنگ بوستان بوی فراغ دوستان آید

(Dîvân, s. 129:1596)

Rüzgâr güz mevsiminde çimenliği yağmalamaya gelince

Bostanın renginden maşukların hoş kokusu gelir

Şair, bir beytinde ise Beytu'l-Aḥzân'a Aziz'in kokusunu getirmesi için rüzgâra yakarmıştır (bk. Hz. Yakup).

Şeyḫ Âẕerî, mazlum âşıkların ahının rüzgâr tarafından taşındığını söylediği bir beytinde ise ahların Ferhad'ın külüngü gibi taş kalpleri deleceğini hatırlatarak maşuğu ikaz etmiştir (Bk. Dağ).

3.3.1.11.1. Nesim Yeli (نسیم)

Nesim yeli sabah vakti esen hafif ve güzel rüzgâra denir. Nesim sözcüğünün hoş ve güzel konu anlamı da vardır. Klasik şiirde nesim, maşuğun kokusunu aşığa getiren rüzgârdır.[911] Hatta şiirlerde doğrudan maşuğun kokusu anlamında kullanıldığı da

[910] İskender Pala, ***Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü,*** s. 124-125.
[911] İskender Pala, ***Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü,*** s. 357.

olmuştur. Şeyḫ Âẕerî de aşağıdaki beyitlerinde bağ bahçe kokusu getiren sabadan farklı olarak nesimin işinin sevgilinin kokusunu getirmek olduğunu ifade etmiştir:

صبا چون مژده ی گل سوی باغ و بوستان آرد　　نسیم صبح ما را بوی آن نامهربان آرد

(Dîvân, s. 98:747)

Saba yeli bağa, bostana gülün müjdesini getirirken,

Sabah nesimi bize o merhametsizin kokusunu getirir,

بیا که پیک صبا مژده ی بهار آورد　　نسیم گل ز چمن باز بوی یار آورد

(Dîvân, s. 103:889)

Gel çünkü saba habercisi bahar müjdesi getiriyor,

Gül (kokulu) nesim çimenlikten yine yârin kokusunu getiriyor,

Âẕerî'nin diğer bir beytinde ise nesim hem maşuktan koku getirmekte hem de aşığın tazimini maşuğa iletmektedir:

دوست می دارم نسیم صبح را بر بوی او　　تا برد از ما زمین بوسی به خاک کوی او

(Dîvân, s. 163:2449)

Sabah nesimini seviyorum; onun kokusunu taşıdığı için

Saygıyla eğilişimizi onun sokağının toprağına götürüyor diye

Kimi şiirlerindeyse Şeyḫ Âẕerî, nesim sözcüğünü tasavvufî anlamdaki maşuktan gelen bir işaret anlamında kullanmıştır. Mesela münâcât biçimindeki ilk kasidesinde saba yelinin ilahi hakikatlere dair bir nesim bulana dek şevk çölünde dolanıp durduğunu dile getirmiştir (bk. Şevk). Bir gazelindeyse güzel kokulu nesimden bahsedebilmek için insanın gönlünü masivadan aşk ateşiyle temizlemesi gerektiğini ifade etmiştir (bk. Gayr). Yine tasavvufî yönü ağır basan bir gazelinde şair, havadis denizine battığını ve kıdem sahilinden bir nesim beklediğini söylemiştir (bk. Kıdem).

Çoğu zaman maşukla irtibatlandırılsa da nesim, Âẕerî'nin bazı gazellerinde bağda bahçede esip bu mekanların kokusunu taşıyan rüzgâr rolüyle de karşımıza çıkabilmektedir:

ز نوبهار جوانی گرفته بود جهان　　نسیم آمد و بویی ز نو بهار آورد

(Dîvân, s. 103:890)

İlkbaharla gençleşmişti dünya

Nesim geldi de ilkbaharın kokusunu getirdi

صبا چو موسم نوروز می شود داماد　　نسیم زلف عروسان باغ شانه کشد

(Dîvân, s. 111:1081)

Saba yeli nevruz mevsiminde damat olunca,

Nesim bağ gelinlerinin zülfünü tarar,

3.3.1.11.2. Saba Yeli (صبا)

Tıpkı nesim gibi saba da günün ilk saatlerinde esen hafif ve güzel yel anlamındadır. Sabanın farkı ise doğudan esmesi ve bağ ve bahçe gibi yerlerde eserek buraları güzelleştirmesi ya da bunların kokusunu taşımasıdır.[912] Şeyḫ Âẕerî saba ve nesim yellerini birlikte zikrettiği kimi beyitlerinde nesimin maşuğun, saba yelinin ise doğanın ve ilkbaharın kokusunu getirdiğini vurgulamıştır (bk. Nesim Yeli). Şair, saba yelinin çiftçilerin tohum ektiği ilkbahar mevsiminde bahçelerde esmesini "bağa bahçeye damat olmak" tabiriyle anlatmıştır:

صبا چو گشت گلستان و باغ را داماد　　خزینه های درم را درخت زر بگشاد

(Dîvân, s. 95:678)

Saba gül bağa bahçeye damat olunca

Çiftçi dirhem hazinelerini açtı

Âẕerî'nin bir beytinde ise saba yeli güz mevsiminde bağ ve bahçede esen bir rüzgâr olarak ele alınmıştır:

به باغ وصل خزان گرچه موسم سیر است　　صبا در آید و یادم دهد ز عهد وفا

(Dîvân, s. 71:18)

Visal bağında güz seyran mevsimi olsa da,

Saba gelir ve vefa sözünü bana hatırlatır,

Şeyḫ Âẕerî'nin saba yelini maşukla birlikte andığı beyitleri de az değildir. Şairin gazellerinde saba yelinin maşuğun zülfünü açması felaketlere sebep olmaktadır. Mesela bu yüzden bin aşığın imanı rüzgârda dağılıp gider (bk. İman ve Küfür). Bir başka beyitte ise saba yeli zülfü dağıtınca aşk cinneti de kâinatı alt üst eder (bk.

[912] İskender Pala, ***Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü,*** s. 383.

Genel Olarak Aşk). Ayrıca, yine saba yelinin esmesiyle zülüfte mahsur kalmış canlar ve gönüller dökülür (bk. Zülüf). Saba yelinin maşuktan nesim yani güzel koku getirdiği bir beyitte ise lale ve gül kıskançlıktan kendilerini paralarlar:

صبا از دامن پاکش نسیمی سوی باغ آورد　　قبای لاله و پیراهن گل پاره شد هر دو

(Dîvân, s. 163:2474)

Saba temiz eteğinden bağ tarafına bir nesim getirdi,

Lalenin elbisesi, gülün de gömleği yırtıldı,

Şairin kimi beyitlerinde ise âşık saba yeline hitap ederek ondan maşukla ilgili taleplerde bulunur. Söz gelimi bir beyitte âşık, saba yeline kadim yârin evinin yerini sorar (bk. Kıdem). Başka bir beyitte ise ondan maşuğun sokağında kaybolan kalbini araması ister (bk. Sokak).

3.3.1.11.3. Şarşar (صرصر)

Şarşar gürültüyle esen, sert ve soğuk rüzgâr demektir. Kur'an'da üç ayette "rîḥin ṣarṣarin" (uğultulu ve dondurucu rüzgâr) ifadesi Âd kavmini helak eden rüzgârı tanımlamak için geçmiştir.[913] Şeyḫ Âẕerî, en kudretli sanılanların bile zaman karşısında çaresiz olduğunu anlatmak için ṣarṣar rüzgârını zikretmiştir:

ایمن مشو ز صرصر دوران که این صبا　　گه تخت عاد برد و گهی افسر ثمود

(Dîvân, s. 124:1443)

Devran ṣarṣarından kendini güvende hissetme çünkü bu yel

Kimi zaman Âd tahtını götürdü, kimi zaman Ṣemûd tacını

3.3.1.12. Şebnem (شبنم)

Şebnem çoğunlukla çiçekler üzerinde görülen çiğdir. Şeyḫ Âẕerî, şebnemle ilgili çeşitli teşbihler ortaya koymuştur. Mesela, maşuğun yüzündeki teri şebneme benzetmiştir (bk. Ter). Hz. Ali'nin ezelde yaratılan manevi cevherinin Allah'ın rahmetiyle dolup üstün bir mahiyet kazanmasını ise gülün şebnemle suya doyması olarak tasvir etmiştir (bk. Bulut). Bir beytinde ise şebnemle deniz arasındaki büyüklük farkından yola çıkarak Hz. Ali'nin kendisinden çok üstün olduğunu ifade etmiştir:

[913] Fussilet 16, Kalem 6, Kamer 19.

گر کسی گوید علی را آذری مانند هست　　مثل آن باشد که گوید بحر با شبنم یکیست

(Dîvân, s. 44:14)

Eğer biri Âẕerî'nin Ali için misal olduğunu söylerse
Deniz ile şebnem birdir, demiş gibi olur

3.3.1.13. Şimşek (صاعقه)

Şeyḫ Âẕerî, bir beytinde karanlık bir gecede çakan şimşeğin bir anlığına yaşattığı gündüz aydınlığını şöyle tasvir etmiştir:

سنان صاعقه در زد سر از دریچه شب　　چو از درون سپه روز نوک خنجر نیو

(Dîvân, s. 181:2)

Şimşek mızrağı gece penceresinde boy gösterdi
Gündüz ordusundan bir yiğidin hançeri gibi

3.3.1.14. Taş (سنگ)

Şeyḫ Âẕerî, şiirlerinde taşı çoğunlukla hassas şeylere çarpıp kıran bir nesne olarak ele almıştır. Mesela, vuslat çeşmesine götürdüğü ümit testisinin bela taşı tarafından kırılmasından endişe ettiğini söylemiştir (bk. Vuslat). Başka bir beytinde ifade ettiğine göre âşık o kadar bahtsızdır ki yüz yıl uğraşıp bir şişe yapsa ona taş isabet eder (bk. Âşık). Âẕerî'nin beyitlerinde taşın en çok kırdığı şey ise kalptir. Bir gazelinde şair, dervişin kalbine yukarıdan durmadan taş atan felekten yakınmıştır (bk. Felek). Hicranı ise aşığın kalbini paramparça eden bir taşa benzetmiştir (bk. Firak-Hicran). Esasen, şaire göre aşığın kalbini gökten atılmış bir taş gibi incitmeyen tek şey maşuğun sözleridir:

هر آنچه جز سخن دوست باشد آن بر دل　　گران تر است ز سنگی کز آسمان آید

(Dîvân, s. 129:1589)

Yârin sözünden başka her şey kalp için,
Gökyüzünden düşen bir taştan daha ağırdır,

Şair taşı eylemsiz ve sessiz bir nesne olması yönüyle ele aldığı bir beytinde ise günahsız Şiî imamlarının dedikodu bakımından taştan farksız olduğunu yani asla dedikodu yapmadıklarını söylemiştir (bk. Genel Olarak Şiî İmamları).

Şair, Allah'ın bir insana lütufta bulunmasını ise taşın dağdan aşağı yuvarlanmasına benzetmiştir. Dağdan hızla düşen bir taşı durdurmak nasıl imkansızsa Allah'ın kulu için takdir ettiği iyiliğin de kıskanç ve kötü niyetli kişilerce engellenmesi söz konusu değildir:

کس را نمی رسد که کند منع آذری　　هر بخشش و قبول که باشد خدای داد
نتوان به هیچ حیله و مکری نگاه داشت　　از کوه قله سنگ چو در گردش اوفتاد

(Dîvân, s. 95:676-677)

Ey Âẕerî! Allah'ın vermiş olduğu ihsan ve teveccühü
Engellemeye kimsenin (gücü) yetmez
Dağın zirvesinden gezme esnasında taş düşünce
Hiçbir hile ve oyunla onu tutmak mümkün olmaz

3.3.1.15. Toprak (خاک)

Klasik edebiyatta toprak kavramı maşuğun güzelliği karşısında aşığın tevazuunu anlatmak için sıklıkla kullanılmıştır. Âşığın maşuğun ayağının altında toprak olmayı istemesi, acıdan ölüp toprak olduktan sonra bile aşkının sürmesi, testi yapılıp maşuğa geri dönmesi gibi hayaller şiirlerde bolca geçmiştir.[914]

Şeyḫ Âẕerî'nin divanında da toprak çoğunlukla maşuğun sokağındaki ya da ayağının altındaki tozdur ve maşuğun içinde bulunduğu ya da bulunmayı arzu ettiği hali ifade eder. Âşık ölüp maşuğun sokağının toprağına katılmak için Allah'a yalvarmaktadır (bk. Sokak). Maşuk aşığı toprak gibi ufalayıp rakibe verince âşık üzülür çünkü maşuğun eşiğinin toprağı olmayı istemektedir (bk. Rakip). Toprak olduğunda maşuğun üstüne basıp geçmesini isteyen aşığın tek endişesi maşuğa rahatsızlık vermektir:

من اگر خاک شوم دامنت از من مفشان　　گرچه دامن بفشانند ز هر جا گردیست

(Dîvân, s. 85:389)

[914] İskender Pala, ***Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü,*** s. 183.

Etek silkilen yerde toz çok olsa da

Ben toprak olursam benden etek silkme

Esasen âşık, kendinin maşuğun kapısının toprağından bile daha hakir görmektedir:

گر نشیند روی من در خاک آن در عیب نیست کمتر از گردی بدان بر آستان او مرا

(Dîvân, s. 74:107)

Yüzüm o kapının toprağına konulsa ayıp olmaz,

Onun eşiğindeki tozdan daha aşağı say beni,

Maşuk ise aşığın toprak olmasına tamamen kayıtsız kalır. Ömür boyu fedakâr aşığın üstüne basıp geçmesine rağmen ne bir iltifat eder ne de yolunun toprağının kim olduğunu sorar (bk. Maşuk). Âşık serzenişte bulunduğunda ise maşuk onun daha da ufalanıp testi ustalarına kil olmasını tavsiye eder:

گفتم که شوم خاک رهت رحم کی آری روزی که شود خاک گلِ کوزه گران گفت

(Dîvân, s. 93:613)

Dedim: Yolunun toprağı olsam ne zaman insafa gelirsin?

Dedi: Toprak, testi ustalarına kil olduğunda.

Esasen, âşık kendisini maşuğun ayağının toprağından bile daha hakir bir seviyede görmektedir:

خواستم بر خاک پایش روی مالیدن ولی خاک پای دوست را ترسم که ننگ آید ز من

(Dîvân, s. 162:2429)

Ayağının toprağına yüz sürmek istedim ama,

Yârin ayağının toprağı benden tiksinti duyar diye korkuyorum,

Şeyḫ Âẕerî'nin bir beytinde ise maşuğun sokağının toprağı âşık için ilaç mahiyetindedir:

ای طبیب از خاک کویش شربتی بر لب رسان تا که مجروحان او را رسم مرهم برفتد

(Dîvân, s. 97:711)

Ey tabip! Onun sokağının toprağından bir şerbet yetiştir dudağa,

Yaraladıkları için merhem yerine geçsin,

Şeyḫ Âẕerî'nin divanında aşığın toprağından kasıt mezardır. Aşk acısından ölen âşık toprak altına girmekten şikayetçi değildir ve mezarını maşuğun ziyaret etmesi derdindedir:

خوش حیاتیست کسی را که کس از روز وفات دوست را بر سر خاکش به زیارت بردند

(Dîvân, s. 117:1245)

Vefat ettiği günden itibaren dostu

Toprağı başında ziyarete götürdükleri kişinin ne güzel hayatı olmuştur!

Şair, bir başka beytinde ise maşuğun toprağını ziyarete gelmesi halinde dirilip onun peşinden gideceğini söylemiştir:

چو سایه از پیش گاه خرامیدن زوان گزدم اگر بر خاک من گذر افتد آن سرو بالا را

(Kiyâyî-Restâḫîz, s. 113)

Salınarak yürüdüğü vakit gölge gibi peşinden giderim

Eğer o uzun servinin yolu benim toprağıma düşerse

Maşuk aşığın toprağını ziyaret etmezse de çok gocunmamak lazımdır çünkü şahlar öldürdükleri kişileri pek ziyarete gitmezler (bk. Maşuk). Diğer yandan, aşığın maşuğuna bağlılığı her durumda ve ölümden sonra bile devam eder. Bu yüzden aşığın toprağında yetişen gülden sadece vefa kokusu çıkar (bk. Vefa).

Âẕerî bir beytinde insan bedeninin topraktan yaratılmış olmasına temas etmiştir. Şair hava sözcüğünü de tevriyeli olarak kullanmış, dostun hevâsı yüzünden bedeninin toz gibi dağıldığını dile getirmiştir:

تو رفتی و به هوایت وجود خاکی ما نشسته بر سر راه امید چون گرد است

(Dîvân, s. 80:269)

Sen gittin ve senin hevân (havan) ile bizim topraktan bedenimiz

Ümit yoluna konmuş toz gibidir

Şeyḫ Âẕerî kimi şiirlerinde toprak tabirini maddi dünyayı küçümsemek için kullanmıştır. Dünya sevdalılarını toprak üzerinde susuzluktan can çekişen balıklara benzetmiştir (bk. Balık). Aşağıdaki beytinde geçen tane için toprak eşeleme eyleminin de maddi menfaat uğruna kendini alçaltmanın göstergesi olduğunu düşünmek olasıdır:

چو مرغان خاک می شوریم بهر دانه ای برای دانه ای این خاک شوری تا به کی باشد

(Dîvân, s. 109:1039)

Kuşlar gibi toprak eşeliyoruz bir yem için,

Tane için bu toprak eşeleme nereye kadar?

Âẕerî'ye göre insan toprak mekânı olarak adlandırdığı bu karanlık dünyaya değil, ışıklar âlemine ait bir varlıktır (Bk. Genel Olarak İnsan). Şairin aşağıdaki beyti de dünyadaki en üstün varlık olan insanın kalemrevinin aslında topraktan ibaret olduğunu hatırlatır niteliktedir:

پادشاهی تو در ممالک خاک آفرینش تورا همه لشکر

(Dîvân, s. 178:69)

Toprak memleketlerinde padişahsın sen,

Yaratılış cümle senin ordundur,

Şaire göre dünyanın değersizliğinin timsali olan topraktan altın yapmanın yolu ise kanaat kîmyâsıdır. Kişi altını toprak gibi değersiz görecek manevi olgunluğuna ulaştığında manevi alemin tüm zenginlikleri onun olacaktır (bk. Kîmyâ).

3.3.1.16. Yağmur (باران)

Şeyḫ Âẕerî, yağmur sözcüğünü aşığın gözyaşları için bir teşbih unsuru olarak zikretmiştir. Bir beytinde çimenlikte maşuğu düşünmekten gözyaşlarının yağmur gibi bitkileri tazelediğini söylemiştir (bk. Göz Yaşı. Âẕerî'ye göre ise ağlarken maşuktan bela istemek gereklidir çünkü yağmur sırasında yapılan dua kabul olur (bk. Dua). Şairin aşağıdaki beytinde ise gökten yağan yağmur Allah katından gelen kazanın sembolüdür:

باران حادثات فرو ریخت از فلک سیل آمد و بنای جهان شد همه خراب

(Dîvân, s. 77:190)

Hadiseler yağmuru yağdı felekten

Sel geldi ve dünya bütünüyle harap oldu

3.3.1.17. Zerre (ذره)

Zerrenin sözlük anlamı çok küçük parçacıktır. Zerreler; havada uçuşan toz parçacıkları, eşyayı oluşturan küçük tanecikler ya da atomlar olarak tasavvur edilebilir. Zerre her ne kadar naçiz bir cisim gibi görünse de tasavvufî bakış açısına göre hiç de önemsiz değildir. Zira, tasavvufta alemin her zerresi Allahü Teâlâ'ya bir aynadır. 17. yüzyılda yaşamış Türk mustasavvıf şair "Oğlanlar Şeyhi" İbrahim Efendi, "tasavvuf cümle zerrât-ı cihânda Hakk'ı görmektir" sözü ile bu hususu ifade

etmiştir.[915] Şeyḫ Âẕerî de münâcât konulu ilk kasidesinde zerrelerin Allah'ın cemalini aksettiren aynalar gibi olduğunu dile getirmiştir:

ذرات جهان آینه ی حسن و جمال است گر زانکه به هر ذره کند حسن تماشا

(Dîvân, s. 27:19)

Cihanın zerreleri güzelliğin ve cemalin aynasıdır,

Her zerreye güzellikle bakan (Allah'tan) dolayı,

Âẕerî, iki ayrı şiirinde ise alemin tüm zerrelerinin Allah'ın birliğine delil teşkil ettiğini söylemiştir (bk. Tevhid). Şairin aşağıdaki beytinde ifade ettiği üzere Allah, her an kâinatın her zerresini gözetmekte olduğu için zerreler aslında O'nun katına açılan birer kapı gibidir:

ای لطف تورا جانب هر ذره نگاهی وز جانب هر ذره به درگاه تو راهی

(Dîvân, s. 67:1)

Ey lütfu ile her zerreye nâzır olan!

Ve her zerreden dergahına bir yol olan!

Âẕerî, hükümdarların veya devlet adamlarının himayesini istemediğini dile getirdiği diğer bir beytinde ise Allah'ın her zerreyi himaye ettiğini hatırlatarak bir bakıma O'nun Kayyûm ismine telmihte bulunmuştur:

حمایت از دگری آذری نخواهد جست چرا که جمله ی ذرات در حمایت توست

(Dîvân, s. 86:428)

Âẕerî başkasının himayesini aramayacak,

Çünkü bütün zerreler senin himayendedir,

Kâinatın tüm zerreleri Allah'ın buyruğu ile hareket ediyor olmasını ise şair, "Zerrelerin Kâbesi" tabiriyle ifade etmiştir:

متت خدای را که مطیع پیمبرم فرمانبر قضای خداوند اکبرم

حمد و سپاس کعبه ی ذرات را که من از تابعان صاحب محراب و منبرم

(Dîvân, s. 58:1-2)

Allah'a şükür ki peygambere mutiyim,

Yüce Allah'ın takdirinin emrindeyim,

Zerrelerin Kâbesine hamd ve şükür olsun ki ben,

[915] Selçuk Eraydın, ***Tasavvuf ve Tarîkatlar***, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1994, s. 44.

Mihrap ve minber sahiplerine tabiyim,

Şeyḫ Âẕerî, kimi şiirlerinde övgü amaçlı olarak zerrelerin etrafında döndüğü güneş teşbihine müracaat etmiştir. Mesela, âşıkların maşuğun peşinden koşmasını zerrelerin güneş çevresinde dolanmasına benzetmiştir (bk. Âşık). Hz. Ali'yi mürşit olarak kabul etmesi sayesinde elde ettiği manevi mertebeyi anlattığı bir kasidesinde kendi himmet güneşi yanında gökteki güneşin zerre gibi kaldığını söylemiştir (bk. Himmet). Mahlukatın en üstünü olan insanoğlu da şaire göre kâinatın geri kalanıyla karşılaştırıldığında zerrelere nisbetle güneş gibidir (bk. Güneş). Şair, Hz. Muhammed'i ise parlaklığıya her zerreyi güneşe çeviren bir şeriat güneşi olarak tavsif etmiştir (bk. Hz. Muhammed).

Âẕerî, bir beytinde maddi âlemi teşkil eden zerreleri dünya sevgisinin sembolü olarak ele almış ve zerreleri ilah edinenlerin Allah'a ulaşamayacağını söylemiştir (bk. Şirk). Şaire göre Ehl-i Beyt'e tabi olanlar ise maddi dünyanın mahdudiyetlerinden kurtulup muratlarına ereceklerdir:

ذرات کاینات تورا هم مسخرند　　اهل کمال را چو مطیع و مسخری

(Dîvân, s. 69:40)

Kâinatın zerreleri sana tabi olur,

Sen kemal ehli (olan Ehl-i Beyt'e) tabi olduğunda,

Tasavvufî manalı diğer bir beytinde ise Âẕerî, âşıkla maşuk arasındaki sözleşmeye kâinatın tüm zerrelerinin şahit olduğunu dile getirmiştir:

میان ما و تو یارا امانتیست که هست　　برین معامله ذرات کاینات گواه

(Dîvân, s. 164:2497)

Ey yâr! Bizimle senin aranda bir emanet var,

Bu alışverişe kâinatın zerreleri şahit,

3.3.1.18. Divanda Hususi Adıyla Anılan Tabiat Unsurları

3.3.1.18.1. Denizler, Göller, Nehirler ve Diğer Su Kaynakları

3.3.1.18.1.1. Amuderya (آمودریا، جیحون)

Orta Asya'daki büyük bir nehirdir. Diğer adı Ceyhun'dur. Şeyḫ Âẕerî, bir beytinde aşığın gözyaşlarının Amuderya ve Dicle gibi aktığını söylemiştir (bk. Dicle). Başka

bir beytinde ise maşuğa veda ettiği gün acıdan yüreğinin kanının Ceyhun gibi aktığını ifade etmiştir (bk. Şişe). Şair, gözyaşı seli içinde kalan kendi gözünü ise Ceyhun ırmağında gezen bir köpüğe benzetmiştir:

از هوا شد در سر سیل سرشک این چشم من رفت بسیار از هوا ها در سر جیحون حباب

(Dîvân, s. 77:168)

Benim bu gözüm heva yüzünden göz yaşı seline düştü
Köpük hava yüzünden Ceyhun üzerinde çok yol aldı

3.3.1.18.1.2. Umman Denizi (بحر عرب، دریای عرب، عمان)

Arabistan'la Hindistan arasında yer alan Hint Okyanusu'nun Kuzey kısmıdır. Şeyḫ Âẕerî, Umman denizinin bütün genişliğine rağmen Hz. Ali'nin feyiz veren fıtratı karşısında sadece bir yudum mesabesinde olduğunu söylemiştir (bk. Kızıldeniz). Medine'de dünyaya gelmiş olan İmam Rıżâ'nın ömrünün son yıllarında İran'a gitmiş olmasını ise Umman denizinden Acem'e rahmet denizi gibi bir damlanın düşmesine benzetmiştir (bk. Acem) Şaire göre kendi şiirleri de Umman denizinden Acem sahiline çıkmış bir inci gibidir (bk. İnci). Âẕerî, aşağıdaki beytini ise Hindistan'dayken söylemiş olmalıdır çünkü Umman Denizi'nin batıda kaldığını dile getirmiştir:

نم از هوای بحر عرب می رسد به ما زان هر صباح می کشم از سوی شام شم

(Dîvân, s. 146:2026)

Umman Denizi'nden nem geliyor bize,
Bu yüzden her sabah batıya dönüp havayı kokluyorum,

3.3.1.18.1.3. Zemzem (زمزم)

Kâbe yakınlarında bulunan ve Müslümanlarca mukaddes sayılan su kuyusudur. Şeyḫ Âẕerî, Hz. Ali için "zemzem şahnesi" tabirini kullanmıştır (bk. Hz. Ali). Şair, bir gazelinde ise Hızır'a benzeyen maşuğun Kâbe'yi tavafa gitmesi halinde zemzemin kaynayacağını söylemiştir (bk. Hızır).

3.3.1.18.1.4. Âb-ı Hayât (آب حیات، آب حیوان، آب خضر، آب زندگی، سرچشمه حیوان)

Efsaneye göre âb-ı hayât Ẕulumât adı verilen karanlıklar ülkesinde bulunan, yolunu sadece Hızır'ın bildiği ve içeni ölümsüz yapan su pınarıdır. İskender orudusuyla âb-ı

hayâtı aramış ama bulamamıştır. Hızır'ın ebedi hayatının sırrı da âb-ı hayâtı bulmuş olmasıdır. Klasik şiirde âb-ı hayât, maşuğun dudağına benzetilmiştir. Tasavvufî şiirde ise âb-ı hayât, gizli ilimleri ve hakikatleri temsil eder.[916]

Mutasavvıf bir şair olan Şeyḫ Âẕerî'nin de kimi beyitlerinde âb-ı hayât ilim manasındadır. Nitekim, bir kasidesinde şair açıkça âb-ı hayâtın ilim olduğunu söylemiş, Ẓulumât'ın karanlığını ise ilmi örten cehalete benzetmiştir. Kişiye ilmin yolunu gösterecek mürşit ise Hızır'dır (bk. Hızır). Âb-ı Hızır'ın altın sevdasıyla yananlara faydasız olduğunu dile getirdiği bir beytinde ise Âẕerî, para ve mal hırsının etkisinde olanların ilim sahibi olamayacağını ifade etmiştir (bk. Altın). Şeyḫ Âẕerî'ye göre ilahi hakikatleri elde etmenin yolu insanlarla irtibatı azaltmaktır. İskender'in ordusuyla ele geçiremediği âb-ı hayâtı Hızır'ın tek başına bulmasının sebebi budur (bk. İskender). Şairin sekizinci Şiî İmamı Ali er-Rıżâ'nın rivayet ettiği hadislerin değerinden bahsettiği bir beytinde de âb-ı hayât ilmi ifade etmektedir:

هر حدیثی کان به نقل از لفظ تو آید به ما از لب جان بخش تو چون آب حیوان آمده

(Dîvân, s. 65:38)

Senin sözünden bize gelen her hadis,

Senin can veren dudağından gelen âb-ı hayât gibidir,

Şeyḫ Âẕerî gazellerinde âb-ı hayâtı maşuğun dudağıyla kıyaslamış ve dudağın daha güzel olduğunu vurgulamıştır. Şairin beyitlerine bakılırsa dudağın güzelliği karşısında âb-ı hayât utancından Ẓulumât'a ya da yerin dibine kaçmakta, hatta ölmektedir (bk. Ağız ve Dudak). Dudağın kendisiyle yarışamayan âb-ı hayât, ancak o dudaktan çıkan tatlı söz ya da damlayan ter mesabesindedir (bk. Can, Ağız ve Dudak). Maşuğun diğer güzellik unsurları da âb-ı hayâta nispetle çeşitli nesnelere teşbih edilmiştir. Söz gelimi dişler âb-ı hayât pınarına dökülmüş incilerdir (bk. Dişler). Ağzın etrafındaki siyah ayva tüyleri ise âb-ı hayâta düşmüş karga tüyüdür (bk. Karga). Şairin bir beytinde ise ayva tüyü âb-ı hayâtın yolunu bilen Hızır'dır (bk. Ağız ve Dudak). Âşığın maşuğun dudağı karşısındaki hali ise âb-ı hayâta düşmüş sineğin hali gibidir (bk. Sinek).

Şeyḫ Âẕerî, doğrudan maşuğun kendisini de âb-ı hayâta benzetmiştir. Bir gazelinde maşuğun âb-ı hayât, onu görünce adeta dirilen aşığın ise Hızır gibi olduğunu

[916] İskender Pala, ***Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü,*** s. 3.

söylemiştir (bk. Maşuk). Aşağıdaki beyitlerinde ise şair, maşuğun âb-ı hayâttan yaratıldığını ya da ondan beslendiğini ifade etmiştir:

آن آب زندگی که حیات است نام او　　سر تا قَدَم وجود تو زان آفریده اند

(Dîvân, s. 114:1178)

Adı hayat olan o yaşam suyu var ya

Senin varlığını başta aşağı ondan yaratmışlardır

ریختند از آب حیوان صورتش را وانگهی　　عالمی را در جمالش دیده حیران ساختند

(Dîvân, s. 115:1191)

Âb-ı hayâtı yüzüne döktüler ve sonra,

Onun cemaline bütün âlemi hayran ettiler,

تو چون شاخ گلی از باغ جنت　　به آب زندگانی پروریده

(Dîvân, s. 166:2540)

Sen cennet bahçesinden bir gül dalı gibisin

Âb-ı hayâtla büyütmüşler seni

Âẕerî'nin diğer bir beytine bakılırsa maşuk, Hızır'ın âb-ı hayâtından farklı ve üstün bir âb-ı hayâttır:

کسی کاب حیات خضر نوشید　　تو را آب حیات جاودان گفت

(Dîvân, s. 93:606)

Hızır'ın âb-ı hayâtını içmiş kişi

Sana "ebedi âb-ı hayât" demiştir

خضر از پی آن رفت به سرچشمه ی حیوان　　کو خاصیت آب زلال تو ندانست

(Dîvân, s. 87:439)

Hızır âb-ı hayât çeşmesine gitti çünkü

Senin berrak suyunun hususiyetini bilmiyordu

Şeyḫ Âẕerî, kâinatı Zülumât'a benzettiği bir beytinde insanın da âb-ı hayât gibi olduğunu söylemiştir (bk. Zülumât). Diğer bir şiirinde ise Kerbelâ'da su içemeden şehit olan Hz. Hüseyin için âb-ı hayâtın yas tuttuğunu ifade etmiştir (bk. Hz. Hasan

ve Hz. Hüseyin). Âẕerî, kendisini de muhtemelen söylediği mana yüklü şiirlerin etkisi hasebiyle Hızır'a ve âb-ı hayâta benzetmiştir. Şaire göre kendisinin kıymetini ancak manevi yönü canlı kişiler bilmektedir. Ruhen ölmüş olanların ise onu anlaması söz konusu değildir:

کمال خضر و قدر آب حیوان زندگان دانند خرف طبعان پژمرده چه دانند آذری ما را

(Dîvân, s. 72:46)

Hızır'ın kemalini ve âb-ı hayâtın kadrini diriler bilir
Solgun bunak tabiatlılar ne bilsin bizi, ey Âẕerî!

3.3.1.18.1.5. Dicle (دجله)

Klasik edebiyatta aşığın gözyaşlarının benzetildiği nehirlerden birisidir.[917] Şeyḫ Âẕerî, Dicle'yi iki beytinde anmıştır:

آذری از گریه دور از کعبه ی یار قدیم دجله ها از روم هر شامی به بغداد آورد

(Dîvân, s. 103:883)

Âẕerî, kadim yârin Kâbesinden uzakta ağlamaktan,
Her gece Rum'dan Bağdat'a Dicle'ler akıtıyor,

چشمم از گریه به دریای پر از خون ماند هر طرف کرده برون دجله و آمویی چند

(Dîvân, s. 116:1235)

Göz ağlamaktan kan dolu bir denize benzedi,
Her tarafta Dicle'ler ve Amuderya'lar yarattı,

3.3.1.18.1.6. Fırat (فرات)

Basra Körfezi'ne dökülen Fırat nehri Kerbelâ yakınlarından geçmektedir. Kerbelâ vakası sırasında Emevî ordusu Hz. Hüseyin ve yanındakilerin Fırat nehrine ulaşmalarını engelleyerek onları susuz bırakmıştır. Şeyḫ Âẕerî, bir şiirinde bu hadiseye telmihte bulunmuş ve suyun yolu Hz. Hüseyin'e kapanınca gökteki güneşin neden üzüntüsünden Fırat gibi maviye dönmediğini sorgulamıştır (bk. Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin).

[917] İskender Pala, ***Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü,*** s. 116.

3.3.1.18.1.7. Kızıldeniz (قلزم)

Mısır'la Arabistan arasındaki denizdir. Şeyḫ Âẕerî, Hz. Ali'yi övdüğü bir kasidesinde Kızıldeniz'i anmıştır:

ز بحر طبع فیاضش کمینه جرعه ای عمان ز ابر دست دربارش فروتر قطره ای قلزم

(Dîvân, s. 58:22)

Feyizli tabiatından küçük bir yudumdur Umman,

Dergahının bulutundan hakir bir damladır Kızıldeniz,

3.3.1.18.1.8. Nil (نیل)

Nil Mısır'daki büyük bir nehirdir. Farsça'da azur mavisi ya da çivit mavisi anlamına gelen "nîlî" sözcüğünün varlığı Nil nehrinin İranlılar tarafından koyu mavi renkli olarak tasavvur edildiğini göstermektedir. Şeyḫ Âẕerî bir beytinde gurup vaktindeki kızıllığın ardından gökyüzünün koyu mavi renge bürünmesini İbrahim'in ateşinin Nil nehrine batmasına benzetmiştir (bk. Kül, Kurum ve İs).

3.3.1.18.2. Dağlar ve Taşlar

3.3.1.18.2.1. Ebûḳubeys Dağı (ابوقبیس)

Mekke'de bulunan bir dağdır. Şeyḫ Âẕerî, Ali er-Rıżâ'yı övdüğü bir beytinde Ebûḳubeys'i şu şekilde anmıştır:

ترازویی که درو بار طاعت تو کشند ابوقبیس بسنجد درو به یک متقال

(Dîvân, s. 54:63)

Senin ibadetlerinin tartıldığı terazide,

Ebûḳubeys tartılsa bir parça pamuk kadar gelir,

3.3.1.18.2.2. Kafdağı (قاف)

Kafdağı, dünyayı çevrelediğine inanılan ulaşılmaz dağdır. Efsaneye göre Anka kuşu da bu dağda yaşamaktadır. Şeyḫ Âẕerî, ulaşılmazlığı sebebiyle Kafdağı'nı maddi alemin ötesindeki gayb alemiyle ilişkilendirmiştir. Mesela, iki beytinde kendisinin ḳurbet Kaf'ından geldiğini ve bu yüzden dünya işleriyle alakasının olmadığını ifade etmiştir (bk. Kurb). Bir başka beytinde de akıl Anka'sının kıdem Kaf'ına kadar

gidebileceğini ama o sınırın ötesinde aklın almayacağı başka birçok Anka'nın olduğunu dile getirmiştir (bk. Anka-Sîmurġ).

Şeyḫ Âẕerî kimi şiirlerinde Kafdağının dünyanın etrafını sarması inanışına binaen yeryüzünün bütünü için "kaftan kafa" tabirini kullanmıştır. Nitekim, kaftan kafa yeryüzünün Hz. Muhammed'in himmetinin gölgesinde kaldığını, onun tekkesinde sofra olduğunu söylemiştir (bk. Hz. Muhammed). Şair, bir beytinde de Ali er-Rıżâ'nın Meşhed'deki türbesinin manevi tesirinden tüm dünyanın yararlandığını şöyle ifade etmiştir:

از شرق تا به غرب جهان خوان این در است وز قاف تا به قاف جهان را بران صلاست

(Dîvân, s. 85:397)

Doğudan batıya dünya bu dergâhın sofrasıdır,
Kaftan kafa bütün cihana onda ziyafet vardır,

3.3.1.18.2.3. Muallak Taşı (صخره صما)

Kudüs'te Ḳubbetu'ṣ-ṣaḫre'nin içinde yer alan ve mukaddes kabul edilen bir kayadır. Şeyḫ Âẕerî, insanların kalbinin muallak taşından daha sert olduğunu söylemiştir (bk. Tövbe).

3.3.1.18.2.4. Ṭûr Dağı (طور)

Tevrat'ın Hz. Musa'ya indirildiği dağdır. Şeyḫ Âẕerî, Şiî İmamlarının üstün makam ve vasıflarını ifade etmek için Ṭûr sözcüğünden yararlanmıştır. Mesela, dördüncü İmam Zeynelâbidîn'i imametin Ṭûr dağındaki şahin olarak tavsif etmiştir (bk. Zeynelâbidîn). Hz. Ali'nin ise velâyetin Ṭûr dağındakiler içinde en faziletlisi ve en âlimi olduğunu dile getirmiştir (bk. Genel olarak Sahâbe). Şaire göre yedinci İmam Musa-yı Kâẓım da hilm Ṭûr'unun Musa'sıdır (bk. Musa-yı Kâẓım).

Âẕerî'nin şiirlerinde Ṭûr dağına yüklediği bir başka mana ise sülûk ehlinin elde edebileceği makamlar ve sırlardır. Mesela, bir kasidesinde evliyaların mîkâtında binlerce Ṭûr ve Musa'nın bulunduğunu söyleyerek tasavvufun aklın alamayacağı kadar çok farklı yönleri ve safhaları olabileceğini ima etmiştir (bk. Hz. Musa). İmtihan Ṭûr'unda aşk belasının yıldırımıyla yüz Musa'nın bir anda yandığını dile getirdiği diğer bir beytinde ise şair, ilahi aşkın sâliklerin benliğini yok ederek onlara fenâfillah makamının yolunu açtığını ifade etmiştir (bk. Hz. Musa).

Şeyḫ Âẕerî, bir beytinde de Ṭûr'u nefisten arınıp maneviyata dönmenin sembolü olarak ele almış ve firavun nefse zulmü bırakıp Musa'nın Ṭûr'una gitmesini tavsiye etmiştir (bk. Hz. Musa).

3.3.2. Taş ve Maden Türleri

3.3.2.1. Akik (عقیق)

Kırmızı renkli bir taştır. Şiirlerde süheyl yıldızının etkisiyle oluşması ve Yemen'den çıkması gibi hususiyetleri bakımından ele alınmıştır.[918] Şeyḫ Âẕerî de akik taşını daima süheyl yıldızıyla birlikte anmıştır (bk. Süheyl).

3.3.2.2. Altın (زر)

Şeyḫ Âẕerî altını rengi, değeri ve zenginliği temsil etmesi aşısından çeşitli teşbihlerde kullanmıştır. Söz gelimi, parlak sarı renginden dolayı güneşi felek denizinde yüzen altın bir gemiye benzetmiştir (bk. Felek). Gurup vaktinin kızıllığında güneşin batmasını ise altın tasın şarap kabına dalması olarak tasvir etmiştir (bk. Ay). Maşuğun yüzü kızıl altındır ve aşığın yüzünün sararmasına sebep olmuştur:

به زر سرخ تو چیری نفروشند اینجا　　آنچه در وجه نشیند ز تو روی زردیست

(Dîvân, s. 85:388)

Senin kızıl altının karşılığında hiçbir şey satmıyorlar burada
Senden ötürü yüze yerleşen (sadece) yüz sararmasıdır

Şairin aşağıdaki beytinde ise altın, para ve mal hırsının sembolüdür:

از آب خضر چه راحت ترا که می سوزی　　چو بوته با دل پر آتش از محبت زر

(Dîvân, s. 50:50)

Âb-ı Hızır seni nasıl ferahlatsın? Zira sen yanıyorsun,
Altın sevdasından ortasında ateş olan bir döküm potası gibi,

Şaire göre gerçek zenginliği elde etmenin yolu ise altını toprak gibi değersiz görmek ve kanaat kîmyâsından altın yapmaktır (bk. Kîmyâ). Âẕerî, bir beytinde de Sâmirî'nin altın buzağısının peşinde olmadığını söyleyerek hem şirkten hem tamahtan uzak olduğunu ifade etmiştir (bk. Sâmirî).

[918] İskender Pala, ***Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü,*** s. 14.

Şair başka bir beytinde ise insaoğlunun aklının altın, nutfesinin ise gümüş değerinde olduğunu söyleyerek aklın beden ve soydan daha değerli olduğunu vurgulamıştır (bk. Akıl).

3.3.2.3. Bakır (مس)

Şeyḫ Âẕerî, bir kasidesinde Mehdî'nin zuhur ederek müminleri zulümden kurtarmasını lütuf iksiriyle bakırın kîmyâya dönüşmesi olarak ifade etmiştir (bk. Kîmyâ).

3.3.2.4. Demir (آهن)

Klasik Fars şiirinde geçen aynalar cilalanıp üzeri parlatılmış demir plakalardan oluşur. Şeyḫ Âẕerî, demiri kalitesiz aynayı cilalamak tabiri ile fıtratı bozuk insanı terbiye etmenin faydasızlığını anlatmak istemiştir:

گر صیقل خورشید زنی رو ننماید هر آینه را کاهن او بد گهر افتد

(Dîvân, s. 96:701)

Demirinin cevheri kötü olan hiçbir ayna,

Güneş cilası sürsen bile yüz göstermez,

Şair, aşağıdaki beytinde ise bir hedefe ulaşmak için işleri sırasıyla tamamlamak gerektiğini ifade etmiştir:

آهن از سنگ جدا کردن است اول کار بعد از آن آینه و آینه پرداختن است

(Dîvân, s. 83:353)

İşin başı demiri taştan ayırmaktır

Ayna (yapmak) ve aynayı temizlemek sonradır

3.3.2.5. Firuze (فیروزه)

Süs eşyası yapımında kullanılan mavi bir mineraldir. Şeyḫ Âẕerî, İmam Rıżâ'yı övdüğü bir kasidesinde gökyüzü için "firuze eyvan" tabirini kullanmıştır:

بهر استشراف تشریف تو اشراف فلک هر شبی بالای این فیروزه ایوان آمده

(Dîvân, s. 65:36)

Senin teşrif etmene şahit olmak için felek eşrafı,
Her gece bu firuze eyvanın üzerinde toplanır,

3.3.2.6. Gümüş (سیم، نقره)

Şeyḫ Âẕerî, gümüşü divanında altınla birlikte anmıştır. Güneşi altın tasa benzettiği bir beytinde ayı da gümüş kadeh olarak adlandırmıştır (bk. Ay). Bir başka beytinde ise insanın aklının altın, nutfesinin ise gümüş olduğunu söylemiştir (bk. Akıl).

3.3.2.7. İnci (در، گوهر، مروارید، لولو)

İnci, sedef olarak bilinen kabuklu deniz canlısının içinden çıkan küre şeklindeki beyaz mücevherdir. Bir sedeften birkaç tane küçük ya da tek bir büyük inci çıkabilir. Makbul olan tek ve büyük inciye, yetim inci (durr-i yetîm) denir. Şiirlerde yetim incinin en çok çıktığı yer Aden'dir. Klasik edebiyatta maşuğun dişleri, şairin şiiri ve Hz. Muhammed inciye benzetilmiştir.[919]

Şeyḫ Âẕerî inciyi en çok manevi cevher veya tasavvufî sırlar anlamında kullanmıştır. Söz gelimi, bir kasidesinde akıl dalgıcının Allah'ın mahiyetinin sırrını asla bulamayacağını çünkü bu sırrın başka bir denizin incisi olduğunu söylemiştir (bk. Dalgıç). Diğer bir şiirinde ise zaman sedefinde marifet incisinin tükendiğini söyleyerek içinde bulunulan çağda insanların ilim ve maneviyattan uzaklaştığını, bir takım güzel hasletlernin yitirdiğini ifade etmiştir (bk. Sedef). Âẕerî'ye göre peygamberlerin cevheri inci gibi olduğu halde sıradan insanların cevheri ancak testi nispetindedir (bk. Testi). Şairin Hz. Muhammed'i övdüğü bir kasidesinde ise şu beyit geçmiştir:

همه آفرینش مثال صدف شد　　تویی در صدف گوهر آفرینش

(Dîvân, s. 51:7)

Bütün yaratılış sedef gibidir,
Sensin sedefteki yaratılış incisi,

Şeyḫ Âẕerî, inci teşbihini Ehl-i Beyt'i methetmek amacıyla da kullanmıştır. Mesela, bir kasidesinde gökyüzünün güneş yardımıyla Âl-i Abâ'nın incisini arayıp bulamadığını söylemiştir (bk. Felek). Şairin diğer bir beytine bakılırsa Hz. Ali'nin kadri bir sedeftir ve Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin sedefteki incilerdir (bk. Hz. Hasan ve

[919] İskender Pala, ***Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü,*** s. 126.

Hz. Hüseyin). Aşağıdaki beyitte ise Âẕerî, doğum yeri Medine'den çok uzakta metfun olan sekizinci Şiî imamı Ali er-Rıżâ'yı "yetim inci" olarak adlandırmıştır:

ای که چون در یتیم افتاده ای دور از وطن ما یتیمیم و تو غمخوار یتیمان آمده

(Dîvân, s. 66:71)

Ey yetim inci gibi vatanından uzak düşmüş olan!

Biz de yetimiz ve sen de yetimlerin derdini dinlemeye gelmişsin

Şeyḫ Âẕerî'nin divanında mükerreren vurguladığı düşüncelerden birisi insanın kâinattaki en önemli varlık olmasıdır. Bununla alakalı olarak şair müteaddit beyitlerinde insanı kâinat sedefinin incisi olarak tanımlamıştır (Bk. Genel Olarak İnsan).

Fars şiirinin kalıp ifadelerinden olan maşuğun dişlerinin inci olması tahayyülünden Şeyḫ Âẕerî'de divanında birkaç defa yararlanmıştır (bk. Diş). Şairin bir gazelinde ise maşuğun kendisi benzeri çağlar boyunca aranıp da bulunamayan bir incidir:

هرگز نیاورید و نیارد به هیچ قرن غواص دهر مثل تو دری ز بحر جود

(Dîvân, s. 124:1440)

Zaman dalgıcı kerem denizinden senin gibi bir inciyi

Hiçbir çağda çıkarmamış ve çıkaramayacaktır da

Âẕerî, kendi şiirlerini de inciye teşbih etmiştir:

هر گفته ی آذری چو دُرّیست در پا مفکن دُرّ یتیم است

(Dîvân, s. 83:346)

Âẕerî'nin her sözü bir inci gibidir,

Ayak altına düşürme, yetim incidir,

حدیث آذری چون وحی در دل می کند تأثیر ز دریای عرب دُرّیست کآمد از عجم بیرون

(Dîvân, s. 162:2443)

Âẕerî'nin sözü vahiy gibi kalplere tesir eder,

Umman Denizi'nden olup Acem'de ortaya çıkmış bir incidir.

Şeyḫ Âẕerî, İmam Rıżâ'yı methettiği bir kasidesinde geçen iki beytinde yıldızları inciye benzetmiştir. Her iki beyitte de yıldızların gökyüzünde yer almasının sebebi İmam'ın manevi varlığının oraya uğramasıdır:

بهر تشریف تو این سقف سرای کون را هر شبی بندد به مروارید زیور آسمان

(Dîvân, s. 60:4)

Senin varlık sarayının semasına uğramanın şerefine,
Her gece süs olarak incilerle donanır gökyüzü,

عکس اسرار ضمیرش تافت در مرآت شب از لالی لیالی شد توانگر آسمان

(Dîvân, s. 60:23)

Cevherinin sırrı aksetti gece aynasında,
Gece incileriyle zenginleşti gökyüzü,

Âẕerî, aşağıdaki beyitlerindeyse inci bulup muradına ermek isteyenlere doğru yerde arama yapmayı ve asla vazgeçmemeyi öğütlemiştir:

تو دُرّ پاک ز دریا طلب نه از چشمه نسیم مشک ز عطار جو نه از بقال

(Dîvân, s. 54:71)

Temiz inciyi denizden iste, çeşmeden değil,
Misk kokusunu attarda ara, bakkalda değil,

گر کام خواهی از دهن مار سر مپیچ غواص تا نرفت به دریا گهر نیافت

(Dîvân, s. 91:566)

Eğer muradını istersen yılanın ağzından çekinme
Dalgıç denizde girmedikçe inci bulamaz

3.3.2.8. Kehribar (کاه ربا)

Kehribar, süs eşyası yapımında kullanılan taşlaşmış reçinedir. Statik elektrik yükü tutmaya çok meyilli bir malzeme olduğundan saman gibi hafif cisimleri çekebilir. Kelimenin kökü de Farsça kâh-rubâ (saman kapıcı) ibaresidir. Türkçede kılkapan

adıyla da anılır. Klasik Fars şiirinde ekseriyetle samanla birlikte anılan kehribar, cezbetme vasfından dolayı âşık-maşuk ilişkisini anlatmada kullanılmıştır.[920]

Şeyḫ Âẕerî, aşkı kehribara benzetmiştir. Aşk, aşığı saman gibi çekmektedir:

آذری خاصیت کاه ربا دارد عشق عاشق ار کوه شود عشق چو کاهش گیرد

(Dîvân, s. 104:917)

Ey Âẕerî! kehribar vasfı vardır aşkta,

Âşık dağ olsa bile aşk onu saman gibi çeker,

Şair, maşuğu da kehribara teşbih etmiştir:

عشق می داند زبان عاشق و معشوق را کس ندانست آنچه سِرّ کهربا با کاه گفت

(Dîvân, s. 93:621)

Âşık ve maşuğun dilini aşk bilir

Kehribarın samana söylediği sırrı kimse bilmez

Âẕerî aşağıdaki beytinde ise âşık ve maşuk tabirlerini zikretmemiştir ama ilahi aşktan bahsettiği anlaşılmaktadır. Şaire göre aşk âşıktan da maşuktan daha güçlü ve her ikisini de etkisi altına almaya, yönlendirmeye muktedirdir:

میل از طرف ما مشمارید که در کاه هر میل که بود از طرف کاه ربا بود

(Dîvân, s. 123:1419)

Bizden yönelmek diye bir şey beklemeyin

Çünkü saman her nereye yönelse, kehribardandır

Âẕerî bir beytinde ise maşuğu mıknatısa, aşığı ise kehribara benzetmiştir (bk. Mıknatıs).

3.3.2.9. Kırmızı Kükürt (گوگرد احمر)

Efsaneye göre sadece karıncalar vadisinde bulunan ve geceleri parlayan hayali bir maddedir. Fars edebiyatında çok nadir bulunan ya da hiç var olmayan şeyleri anlatmak için başvurulan bir kalıp hâline gelmiştir.[921] Şeyḫ Âẕerî'ye göre dünyadan ve dünyayı sevenlerden gelecek vefa da böyle az bulunan şeydir:

[920] Ahmet Talât Onay, ***Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar***, s. 248-249.

[921] İsmail Ḥâkimî, "Naẓarî Be Mefâhîm-i Kinayî-yi Kibrît-i Aḥmer (Gûgird-i Surḫ) ve Ḫâk-i Siyâh", ***Mecelle-yi Danişkede-yi Edebiyyât ve Ulûm-i İnsânî-yi Dânişgâh-i Tehrân***, Şumâre 5-6, 1381, s. 59-60.

وفا و عهد ز دنیا و اهل او جستن همان حکایت گوگرد احمر و عنقا است

(Dîvân, s. 82:319)

Dünyadan ve onun ehlinden ahde vefa beklemek,
Kırmızı kükürtle ankanın hikayesinden farksızdır,

3.3.2.10. Lal Taşı (لعل)

Yakuta benzeyen kırmızı ve değerli bir taştır. Bedaḫşân dağlarından çıkar. Şiirlerde maşuğun dudağının en çok teşbih edildiği nesnelerden birisi laldir.[922] Şeyḫ Âẕerî de divanındaki birçok beyitte maşuğun dudağını lal taşına benzetmiş, hatta dudak kelimesini hiç anmadan doğrudan lal kelimesini maşuğun dudağı anlamında kullanmıştır (bk. Ağız ve Dudak).

Âẕerî'nin lal taşıyla benzerlik ilişkisi kurduğu bir diğer şey ise kırmızı badedir. Şair, bir gazelinde "lal şarap" ifadesini kullanmıştır (bk. Bade). Çölde açan laleleri ise kırmızı bade dolu lal kadehe benzetmiştir (bk. Lale).

Şair, lal taşını dağın içindeki kan olarak da ele almıştır. Mesela, bir kasidesinde dağın içerisindeki lal taşının eriyip kan olması ve tepelerde açan lalelerin de bu kanın yerden fışkırmasına benzemesi biçiminde girift bir hayale yer vermiştir (bk. Lale). Bir başka beytinde maşuğun taş kalbinin hikayesini duyan dağın içindeki lal taşlarının kan gibi kaynadığını söylemiştir (bk. Dağ).

Şiî imamlarından Ali er-Rıżâ'yı övdüğü bir kasidesinde ise Âẕerî, lal taşının Bedaḫşân dağından çıkarıldığına değinmiştir:

لعل با سنگین دل از بهر یاقوت لبت با دلی خون گشته از کوه بدخشان آمده

(Dîvân, s. 65:24)

Taş kalpli lal senin yakut dudağın için
Kalbi kan olup Bedaḫşân dağından gelmiştir

[922] Ahmet Talât Onay, ***Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar***, s. 273-274.

3.3.2.11. Mihenk Taşı (محک)

Değerli taş ve madenlere sürtülerek kalitesini ve saflığını ölçmek için kullanılan taşa mihenk taşı denir. Mecaz anlamıyla mihenk taşı herhangi bir konuda iyiyle kötüyü, halisle sahteyi ayırt etmeye yarayan mikyas demektir. Şeyḫ Âẕerî'ye göre mihenk taşı gerçek ile sahteyi ayırabildiğinden içinde marifet olmayan kalpten daha iyidir (bk. Marifet). Bir başka beytinde ise şair aklın çok iyi bir mihenk taşı olamayacağını öne sürmüştür:

چه سود با محک عقل لاف صرافی تو را که باز ندانی زر طلی از طال

(Dîvân, s. 54:78)

Akıldan mihenk taşıyla sarraflıktan dem vuruyorsun,
Sarı altınla kararmış olanı ayıramadıktan sonra sana ne faydası var?

3.3.2.12. Mıknatıs (مغناطیس)

Manyetik çekim alanıyla diğer madeni cisimleri çekebilen demir parçasına mıknatıs denir. Şeyḫ Âẕerî, bir gazelinde taş kalpli maşuğun mıknatıs, aşığın ise kehribar nisbetinde olduğunu söylemiştir. Mıknatısın gücü elbette kehribardan çok daha fazladır. Şair, aşığın maşuk karşısındaki aşağı konumunu vurgulamayı amaçlamıştır:

کشد آه از دل سنگین او در روی من که را کسی چون جذب مغناطیس را از کهربا جوید

(Dîvân, s. 134:1710)

O, taş kalbiyle yüzüme doğru ne diye âh çekiyor?
Mıknatısın çekimini kehribardan nasıl bekler kişi?

3.3.2.13. Mine (مینا)

Mine, eşyaların üzerine işlenen koyu mavi ve yeşil renkli cam süsleme demektir. Klasik şiirde gökkubbe mineye benzetilmiştir.[923] Şeyḫ Âẕerî de bir beytinde gökyüzünü feleğin mineli penceresi olarak adlandırmıştır (bk. Hz. Ḫızḳîl). Şair, laleyi ise üzerinde lal taşı, siyah akik ve mine olan mücevherli bir yağ lambasına teşbih etmiştir (bk. Lale).

[923] İskender Pala, ***Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü,*** s. 321.

3.3.2.14. Siyah Akik (شبه)

Şeyḫ Âẕerî, lale redifli kasidesinin iki beytinde lalenin yakut ve lal taşı yanında siyah akitle de süslenmiş olduğunu söylemiştir (bk. Lale).

3.3.2.15. Yakut (یاقوت)

Kırmızı renkli bir taş olan yakut Fars edebiyatında lal taşıyla benzer biçimde ele alınmış, maşuğun dudağı ve bade gibi kırmızı nesneler yakuta benzetilmiştir. Yakut, şiirlerde lal taşı kadar sıklıkla zikredilmemiştir. Bununla beraber lal taşından daha değerli kabul edilmiştir.[924]

Şeyḫ Âẕerî, maşuğun dudağının Bedaḫşân dağından çıkan lal taşından bile daha güzel bir yakut olduğunu söylemiştir (bk. Bedaḫşân). Ayrıca, renginden ötürü şarabı yakut olarak tavsif etmiştir (bk. Hz. İsa). Şaire göre lale de yakuta benzemektedir (bk. Lale). Âẕerî'nin yakuta benzettiği bir diğer şey ise aşığın göz yaşıdır:

درون آذری از گریه گویی کان جوهر شد که چندین اشک یاقوتی ز چشم خونچکان ریزد

(Dîvân, s. 107:994)

Âẕerî'nin içi ağlamaktan sanki mücevher madeni olmuş,
Çünkü kan damlayan gözünden ne zamandır yakut yaşlar akıyor,

Şair, bir kasidesinde İmam Ali er-Rıżâ'nın vefatı üzerine kâinatın da yakut gözyaşları döktüğünü dile getirmiştir:

دُرّ دریای ولایت تا که در خاک اوفتاد اشک یاقوتی بسی از دیده ی کان آمده

(Dîvân, s. 65:23)

Velâyet deryasının incisi ne zaman ki toprağa düştü,
Kâinatın gözünden pek çok yakut yaş düştü,

Başka bir beytinde de Âẕerî, göz yaşı dökmekten aşığın kalbindeki kanın yakuta dönüştüğünü söylemiştir (bk. Zebercet).

3.3.2.16. Zebercet (زبرجد)

Zebercet, yeşil renkli bir mücevher türüdür.[925] Şeyḫ Âẕerî zebercedi bir beytinde anmıştır:

---

[924] Annemarie Schimmel, ***A Two-Colored Brocade ...*** , s. 158.
[925] Sûdî-i Bosnevî, ***Şerh-i Dîvân-ı Hâfız: Sûdî'nin Hâfız Dîvânı Şerhi***, hzl. İbrahim Kaya, 2. Cilt, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2020, s. 1167.

چو از درج زبرجد در سخن گوهر فرو ریزی ز اشک لعل تو خون در دل یاقوت می گردد

(Dîvân, s. 98:745)

Mücevher kutusundan zebercet (dökülür) gibi (ağzından) sözler dökülünce,
Senin lal renkli göz yaşınla kan, gönülde yakuta dönüşür

3.3.3. Bitkiler

3.3.3.1. Çiçekler

3.3.3.1.1. Erguvan (ارغوان)

Pembe renkli çiçek açan bir ağaçtır. Şeyḫ Âẕerî, erguvan çiçekleriyle aşığın kanlı gözyaşları arasında bir bağ kurmuştur:

مگر ز گریه ی خونین من نشانی یافت که ارغوان همه از خون سرشک بار آورد

(Dîvân, s. 103:892)

Yoksa benim kanlı göz yaşımdan bir işaret mi almış?
Çünkü erguvan hep gözyaşı kanıyla meyve verir

3.3.3.1.2. Gül (گل)

Klasik Fars şiirinde en çok üzerinde durulan çiçek güldür. Gül, güzelliği bakımından maşuğun yüzünün sıklıkla benzetildiği nesnelerden birisi olmuştur. Diğer yandan gül çok çabuk solduğu için geçiciliğin ve vefasızlığın sembolüdür.[926] Gülle birlikte en çok zikredilen iki varlık ise bülbül[927] ve dikendir.[928]

Şeyḫ Âẕerî de gülü öncelikle maşukla irtibatlandırmıştır. Şaire göre maşuğun yüzü suya kanmış bir gül, dudağı ise goncadır (bk. Ağız ve Dudak). Bir başka beyitte ise maşuk taze bir gül dalıdır ve âşık, gonca gibi herkese ağzını açmaması için onu uyarmaktadır (bk. Ağız ve Dudak). Maşuğun yüzünden akan ter ise gül suyudur (bk. Ter). Diğer yandan Âẕerî, gülün maşuktan daha güzel olamayacağını da belirtmiştir. Mesela, bir gazelinde servi gibi olan maşuğun bostana gelmesi halinde gülün onun güzel yüzü karşısında utanacağını söylemiştir (bk. Servi). Maşuğun kokusu da

[926] Annemarie Schimmel, ***A Two-Colored Brocade ...*** , s. 169-170.
[927] Annemarie Schimmel, ***A Two-Colored Brocade ...*** , s. 178.
[928] Annemarie Schimmel, ***A Two-Colored Brocade ...*** , s. 173.

gülden güzeldir. Saba yeli ondan bağa bir nesim getirdiğinde gül ve lale kahırlarından elbiselerini yırtarlar (bk. Saba Yeli). Şair, şu beytinde de maşuksuz gülün bir güzelliğinin olmadığını ifade etmiştir:

بهار و باغ خوش باشد به روی دوستان اما　　مرا بی روی تو باغ و بهار و گل چه کار آید

(Dîvân, s. 127:1543)

Bahar ve bağ güzeldir dostların yüzüyle ancak

Senin yüzün olmadan bağ, bahar ve gülden bana ne fayda!

Şeyḫ Âẕerî'ye göre gülü seven dikene de katlanmak zorundadır. Şair, şarap içenin humârdan kurtulamayacağı gibi gülün de dikenden kaçamayacağını dile getirmiştir (bk. Humâr). Aşağıdaki beyitlerinde ise Âẕerî, dikenden kaçanın asla gülü elde edemeyeceğini, hayatta muradına ermek isteyenlerin sıkıntılara da göğüs germeyi bilmesi gerektiğini ifade etmiştir:

هر که با بیگانگی خار چون بلبل نساخت　　عاقبت چون گل درین باغ آشنا رویی نیافت

(Dîvân, s. 92:578)

Dikenin yabanlığına bülbül gibi uyum göstermeyen kişi

Sonunda bu bağda gül gibi bir tanıdık sîmâ bulamaz

آذری از گل این باغچه بویی نبرند　　نازکانی که ز ناخوردن خار اندیشند

(Dîvân, s. 120:1335)

Ey Âzerî! Aman diken batmasın kaygısında olan nazikler

Bu bahçenin gülünü koklayamazlar

Güllerin açma zamanı ilkbahardır. Şeyḫ Âẕerî, bahar günlerinde bağ ve bahçede güllerin boy göstermesini teşbihlerle ifade etmiştir:

رسید کوکبه ی چتر گل به صدر چمن　　سپاه لاله همه رو به کوهسار آورد

(Dîvân, s. 103:891)

Gül semasının yıldızı çıktı çimenliğin tepesine,

Lale ordusu cümle dağlara yöneldi,

خیمه ی سلطان گل بر سبزه و صحرا زدند　　خیز تا آنجا رویم از دست غم دادی کنیم

(Dîvân, s. 158:2337)

Gül sultanının çadırını çayıra, çöle kurdular

Kalk oraya gidelim de kederle hesaplaşalım

Âẕerî'nin gül bitkisine dair temas ettiği diğer bir husus ise kışın çiçeklerinin solup sadece dikenlerinin kalması, bahar geldiğinde ise yine eski güzelliğine kavuşmasıdır:

درخت گل به زمستان درخت خار شود درخت خار نماند چو نوبهار شود

(Dîvân, s. 126:1490)

Gül ağacı kışın diken ağacı olur,

İlkbahar geldi mi diken ağacı kaybolur,

Şeyḫ Âẕerî'nin kimi şiirlerindeyse çabuk solan gül bir geçicilik ve vefasızlık sembolüdür. Mesela şair birçok defa tövbe bozan kişiyi kalıcılığın sembolü fidanla ahdeden solgun güle benzetmiştir (bk. Tövbe). Bir başka beytinde ise şair, bağa ekilen ahit güllerinin çok olduğunu ama vefa kökünü sulayan kimsenin olmadığını ifade etmiştir (bk. Vefa).

Hicran acısıyla aşığın kalbinin paramparça olmasını ise Âẕerî, bir gazelinde şöyle anlatmıştır:

هر پاره ی دل چون ورق گل طرفی شد ما غنچه صفت چون دل صدپاره برفتیم

(Dîvân, s. 156:2272)

Gönlün her parçası gül yaprakları gibi bir tarafa dağıldı

Gonca sıfatlı bizler de yüz parça gönül gibi bir tarafa gittik

Âẕerî'nin bir kasidesinde geçen aşağıdaki beyitte ise gül, Hz. Muhammed'dir:

گلِ ریاضِ لعمرک شکوفه و النجم چراغ خلوت و اللیل و آفتاب ضحا

(Dîvân, s. 29:7)

"Ömrüne andolsun ki"[929] *bahçesinin gülüdür, "yıldıza andolsun"*[930] *goncasıdır, "Geceye andolsun"*[931] *halvetinin mumudur ve "kuşluk vakti"nin*[932] *güneşidir.*

[929] Bk. Hicr 72.
[930] Bk. Necm 1.
[931] Bk. Leyl 1.
[932] Bk. Duhâ 1.

3.3.3.1.3. Lale (لاله)

Klasik Fars şiirinde lale kırmızı renginden ötürü en çok maşuğun yanağına, lal taşına, ateşe ve kana; rengi ve şekli bakımından ise şarap kadehine teşbih edilmiştir.[933] Lalenin ortasındaki siyahlık da şairlerin alakasını çekmiş ve insanın kalbindeki siyahlığın sembolü olarak ele alınmıştır.[934]

Şeyḫ Âẕerî, büyük ölçüde doğa tasvirinden oluşan lale redifli bir kaside söylemiş ve laleyi şekli, rengi ve kokusu bakımından pek çok canlı ve cansız varlığa benzetmiştir. Söz gelimi, kasidesinin ilk beytinde laleyi bade ve kadehle irtibatlandırmıştır:

چادر عیش بزد باز به صحرا لاله ساغر لعل گرفت از می حمرا لاله

(Dîvân, s. 63:1)

Bir kez daha çöle zevküsefa çadırını kurdu lale
Lal kadeh ile kırmızı mey aldı eline lale

Kasidenin sonraki bir beytinde ise şair, laleyi hem kadeh hem de ilahi bezmin sâkîsi olarak tanımlamıştır:

ساقی بزم الهیست که شبها تا روز قدح نسترن استاده به یک پا لاله

(Dîvân, s. 64:33)

İlahi bezmin sâkîsidir ve geceleri sabaha kadar,
Tek ayak üstünde bekleyen nesteren kadehtir lale,

İslam kaynaklarında Hızır'ın oturduğu veya bastığı yerlerin otlarla dolarak yeşil renge büründüğü ve Arapça yeşil anlamına gelen Hızır (ḫıḍr) isminin de buradan geldiği nakledilmiştir.[935] Âẕerî, yeşilliklerin ortasındaki kırmızı laleyi Hızır'ın kadehindeki kan rengi badeye benzeterek söz konusu rivayetlere telmihte bulunmuştur:

در میان سبزه ی سیراب شکل لاله بین باژگون افتاده از جام خضر پر خون حباب

(Dîvân, s. 77:170)

Sulak yeşilliklerin arasında lalenin şekline bak,
Ters dönmüş köpüklü kan dolu Hızır'ın kadehi gibi,

---

[933] 'Alîreżâ Nebîlû, "Berresî ve Taḥlîl-i Besâmed-i Teşâvîr-i Lâle", ***Neşriye-yi Dânişkede-yi Edebiyyât ve U'lûm-i İnsânî-yi Dânişgâh-i Şehîd Bâhuner-i Kirmân***, Sayı 26, 1388, s. 332.
[934] Annemarie Schimmel, ***A Two-Colored Brocade ...*** , s. 168.
[935] İlyas Çelebi, "Hızır" ***DİA***, XVII. Cilt, 1998, s. 406.

Hızır'ın yeşil doğayla ilişkilendirildiği diğer bir beyitte ise lale kan dalgasıdır:

راست چون پنجه ی خضر است زمین از سبزه موج خون ریخته از لجه ی حمرا لاله

(Dîvân, s. 63:12)

Yeryüzü, yeşilliği ile tam da Hızır'ın eli (dokunmuş) gibidir

Kızıllık deryasından kan dalgasıdır lale

Laleyi çeşitli değerli taşlara da benzeten şair, dağda bayırda görülen lale yığınlarını dağın içindeki lal madeninin eriyip kayalardan fışkırması şeklinde tasvir etmiştir:

گوییا لعل مذاب است و یا زبده ی کوه خون شد و آمده از چشمه ی خارا لاله

(Dîvân, s. 63:3)

Sanki lal erimiş veya dağın özü kan olmuş,

Ve granit çeşmesinden fışkırmış lale,

Diğer iki beytinde ise Şeyḫ Âẕerî, lalenin kırmızı yapraklarını lal ve yakuta, siyah orta kısmını ise siyah akike teşbih etmiştir:

صورت شام و شفق صفحه ی یاقوت و شبه همه در هیأت خود کرده مهیا لاله

(Dîvân, s. 63:13)

Akşamın ve şafağın sureti, yakutun ve siyah akikin rengi,

Hepsini kendi özünden barındırır lale,

پیه سوزیست مرصع ز جواهر دارد کاسه از لعل و شبه نیز ز مینا لاله

(Dîvân, s. 63:17)

Mücevherlerle süslenmiş bir yağ lambasıdır,

Lal, siyah akik ve mineli bir kasedir lale,

Lalenin kırmızı renginin aynı zamanda merih gezegeninin rengi olmasından yola çıkan Âẕerî; lale kaplı tepenin ufuktan yükselen merihe benzediğini söylemiş, merihten zühale lale atma hayalinden bahsetmiştir (bk. Merih).

Lale redifli kasidesinin diğer bir beytinde şair, lalenin çiçeğinin ters dönmüş kilise çanı, sapının da haç gibi olduğunu dile getirmiştir (bk. Hristiyanlık).

Âẕerî'nin aşağıdaki beyitlerinde ise lale ateştir:

گوییا شعله ی آتشکده نمرود است در چنین فصل گلستان شده برپا لاله

(Dîvân, s. 63:20)

Sanki Nemrut'un ateşkedesinin alevi,

Böyle bir gül bahçesi mevsiminde ayağa kalkmış lale,

دود از آتش چو بر افروخت به بالا باشد آتش از دود بر افروخت به بالا لاله

(Dîvân, s. 64:34)

Duman ateşten yükselince yukarı gider,

Ateş dumandan yükselirse ona denir lale,

Şeyḫ Âẕerî, lale redifli kasidesinin bir bölümünü lalenin maşuğu çağrıştıran vasıflarını belirtmeye ayırmıştır. Bu hususta şairin en çok üzerinde durduğu benzerlik lalenin kırmızı yaprakları ile maşuğun allık sürülmüş yanağı arasındaki benzerlik ilişkisidir:

لاله از هر طرفی جویم و می دارم دوست زآنکه ماند به رخ یار بسیما لاله

عکس رخساره ی یار است در ایام بهار بر جهان تافت گرفت اینهمه دنیا لاله

(Dîvân, s. 64:22-23)

Laleyi her tarafta ararım ve severim

Zira şekilce yârin yanağına benzer lale

Bu kadar lalenin cihanı kaplamış olması

Bahar günlerinde sevgilinin yüzünün aksetmesidir

Diğer bir beytinde ise Âẕerî, lale ve yoncaların açtığı çimenliğin maşuğun yüzünü andırdığını ifade etmiştir:

راست ماند به رخ یار چمن فصل بهار یعنی جاجا سمن و سبزه و جاجا لاله

(Dîvân, s. 64:26)

Bahar mevsiminde tıpkı yârin yüzü gibidir çimenlik,

Yani yer yer yonca, çayır, yer yer lale,

Aşağıdaki beyitte ise lale güzel bir kadın gibi süslenmiş olarak tasvir edilmiştir:

چشم پر سرمه و رویی همه سرخي کرده چادر افکنده ز سر شوخک و رعنا لاله

(Dîvân, s. 64:27)

Gözü sürmeli ve bütün yüzüne allık sürmüş,

Baştan aşağı güzel bir çarşaf giymiş lale,

Âẕerî, laleyi şekil bakımından maşuğun ters dönmüş hilal kaşı olarak da ele almıştır. Hilal sözcüğünün tersten okununca lale olması beyte ikinci bir mana veçhesi kazandırmıştır:

ابروی یار که بر لاله کشیداست ز مشک او هلالیست مگر عکس شود با لاله

(Kiyâyî-Restâḫîz, s. 82:28)

Lalenin üzerine miskle çizilmiş yârin kaşı,

O lale ile ters dönmüş bir hilal midir yoksa?

Şaire göre çölde lalelerin açmasının sebebi ise maşuğun güzelliği karşısında çölün utanmasıdır:

گر بدین چهره ی رنگین سوی صحرا گذری کند از خجلت روی تو سراپا لاله

(Dîvân, s. 64:29)

Böyle renkli bir yüzle çöle doğru gidersen eğer,

Senin yüzünden utanıp her taraftan açar çöl lale,

Şeyḫ Âẕerî, lalenin ortasındaki siyahlığı ise Hz. Hüseyin'in katillerinden olan Ḫavlî bin Yezîd-i Aṣbaḥî'ye teşbih etmiştir. Galip olanın kavgada lalesinin olması ise Hz. Hüseyin ve yanındakilerin kanının dökülmesini ifade etmektedir. Galip aslında Hz. Hüseyin'dir çünkü ahirette kazanacak olan odur. Onu ve yanındakileri şehit edenler ise muharebeyi kazanmış gibi görünseler de aslında cehennem azabını kazanmış oldukları için hüsrandadırlar:

لشکر دل سیه آورد و سپاه خولی غالب آن است که دارد سر غوغا لاله

(Dîvân, s. 63:8)

Kara kalpli bir ordu ve Ḫavlî'nin askerlerini getirdi,

Galip ise kavgada lalesi olandır,

Aşağıdaki iki beyitte de lale Hz. Hüseyin'i temsil etmektedir. Zira, gittiği yolda sebat etmek, savaşta Ali gibi olmak ve toprağı kanıyla kızıla boyamak Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da başından geçenlere uymaktadır. Beyitlerde geçen "âl" kelimesi hem Hz. Muhammed'in soyu hem kırmızı anlamına gelmektedir. Mükerreren kırmızı rengin zikredilmesi ise lalenin rengini ve Hz. Hüseyin'in kanını hatırlatması yanında Hz. Ali taraftarlarının Sıffîn savaşında kırmızı giyinmesi ve Hz. Ali'nin Resulullah'ın savaşta yaralanmasını yad etmek için kırmızı başlık takması gibi rivayetlere telmih niteliğindedir:

با رخ سرخ و ثبات قدم و راحت آل　　راست ماند به علی در صف هیجا لاله
باد از آل علی روی محبان رنگین　　تا بود سرخی گلگونه ی غبرا لاله

(Dîvân, s. 64:37-38)

Yüzü kızıl, adımı sebatlı, coşkusu Âl
Dövüş saflarında aynı Ali gibidir lale
Âl-i Ali'den renk aldı muhibbânın yüzü
Toprağa gül kızıllığı verdi lale

3.3.3.1.4. Menekşe (بنفشه)

Menekşenin ayırt edici vasfı ufak bir çiçek olmasıdır. Bu yüzden Fars edebiyatında menekşe tevazu ve gözden düşme ifade eden benzetmelerde kullanılmıştır.[936] Şeyḫ Âẕerî de menekşeyi baş eğiyor halde tasavvur etmiş ve bir alçak gönüllülük sembolü olarak sunmuştur:

درین چمن چو بنفشه بنه سَرِ تسلیم　　چرا چو غنچه به عمر دو روزه ای مغرور

(Dîvân, s. 135:1740)

Bu çimenlikte menekşe gibi başını eğip teslim ol,
Neden gonca gibi iki günlük ömürle olursun mağrur?

3.3.3.1.5. Nergis (نرگس، عبهر)

Sarı bir çiçek olan nergis uzaktan ela renkli gözü andırır. Bu yüzden şairler maşuğun gözünü sık sık nergise benzetmişlerdir. Nergisin en önemli hususiyetleri ise baygın bakması ve daima sarhoş olmasıdır.[937]

Şeyḫ Âẕerî, şiirlerinde nergisin diğer vasıfları yanında yerekan yani sarılık hastalığıyla malul olması hayali üzerinde durmuştur. Bir kasidesinde talihinin kötü gitmesini feleğin kendisine sarılıklı nergis gözünü açması olarak tarif etmiştir (bk. Felek). Şairin münacat biçimindeki ilk kasidesinde geçen bir beyte bakılırsa nergisin hastalığının sebebi ise Allah'a duyduğu özlemdir:

دارد یرقان نرگس بیمار ز شوقت　　پیداست ز چشمش اثر کثرت صفرا

[936] Annemarie Schimmel, ***A Two-Colored Brocade ...*** , s. 166.
[937] Ahmet Talât Onay, ***Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar***, s. 315-316.

(Dîvân, s. 27:38)

Hasta nergis sarılığa tutulmuş iştiyakından,

Gözünden bellidir safra çokluğunun etkisi,

Kimi nergisler tamamen sarı olduğu gibi kimilerinin dışı beyaz ortası sarı olmaktadır. Şeyḫ Âẕerî, bir beytinde beyaz içinde sarı renkte olan nergisi billur kadeh içindeki sarı şaraba teşbih etmiştir (bk. Mey-i Aṣfar).

Âẕerî'nin nergise en çok benzettiği nesne ise maşuğun gözüdür. Maşuğun nergis gözlerini şair daima kötü yönleriyle zikretmiş ve kan dökücü, şuh ve büyülü gibi sıfatları nergise yakıştırmıştır (bk. Göz). Âẕerî, kimi şiirlerindeyse nergisi maşuğun kendisi olarak ele almıştır. Mesela bir gazelinde nergisin yüzündeki her bende ayrı bir belanın gizli olduğunu dile getirmiştir (bk. Ben). Diğer yandan, maşuğun nergise üstünlüğünü de vurgulamış ve bir gazelinde nergisin maşuğun yüzüne yan baktı diye bağdan kovulmasına dair hayali bir hadiseye yer vermiştir (bk. Yüz).

3.3.3.1.6. Nesteren (نسترن)

Nesteren, yaban gülü demektir. Şeyḫ Âẕerî, laleyi ilahi bezmin sâkîsi olarak adlandırdığı bir beytinde renginden dolayı badeyi de nesterene benzetmiştir (bk. Lale).

3.3.3.1.7. Sümbül (سنبل)

Sümbül güzel kokulu, koyu renkli ve yaprakları dağınık bir çiçektir. Rengi ve kokusu sebebiyle klasik şiirde maşuğun siyah saçı ve siyah zülüfü sümbüle benzetilmiştir.[938] Şeyḫ Âẕerî de bir gazelinde zülüfü sümbül olarak nitelemiştir (bk. Zülüf). Şairin başka bir gazelinde ise sümbül istiaresiyle ifade edilen unsurun zülüf olduğunu anlamak için gâliyenin siyah saç boyası olduğunu göz önünde bulundurmak lazımdır:

آنکه بر سنبل او غالیه پوشش کردند خضر را رهبر سرچشمه ی نوشش کردند

(Dîvân, s. 117:1253)

Onun sümbülü gâliye ile kaplandığında,

Hızır'ı da içecek pınarının rehberi kıldılar,

Şairin aşağıdaki beytinde ise gece rengi sümbül, maşuğun buklesidir:

[938] Berat Akçıl, "Klasik Türk Şiirinde Estetik Bir Unsur Olarak Çiçekler", ***FSM İlmî Araştırmalar***, Sayı 5, 2015, s. 15.

در جام باده ی چون آفتاب ریز　　بر روی روز سنبل شب را کلاله کن

(Dîvân, s. 161:2411)

Kadehe güneş gibi olan badeyi dök

Gündüz gibi yüze, gece gibi sümbül bukleyi sarkıt

Âẕerî, sümbülü ayva tüyü için bir teşbih unsuru olarak da kullanmıştır. Mesela, bir gazelinde sümbülün maşuğun ayva tüyü karşısında ancak Hindu hizmetçi nisbetinde olabileceğini dile getirmiştir:

ای بر گل مشکین زده از مشک کلاله　　هندوی خطت سنبل و لالای تو لاله

(Dîvân, s. 168:2586)

Ey misk kokulu gül (yüzün) üzerine miskten bukle sarkıtan

Ayva tüyünün Hindu (hizmetçisi) sümbül, senin lalan ise laledir

Ayva tüyleri, ağzın etrafında yer alır. Maşuğun ağzı ise klasik şiirde sık sık âb-ı hayât olarak ele alınmıştır. Şeyḫ Âẕerî de bir beytinde dudağın etrafındaki ayva tüylerini âb-ı hayâta yaslanmış sümbül bahçesine benzetmiştir (bk. Ayva Tüyü).

3.3.3.1.8. Süsen (سوسن)

Süsen, kılıç şeklinde mor renkli yaprakları olan bir çiçektir. Klasik edebiyatta süsen kılıca benzetilmiş, ortasındaki yaprak ise çiçeğin dili olarak tasavvur edilmiştir.[939]

Şeyḫ Âẕerî bir beytinde maşuğun sudaki aksini kıskanan süsenin kılıç çektiğini, suyun ise süsenden korunmak için zırh kuşandığını söylemiştir:

در زره شد آب کز عکس گل رویش به باغ　　می کشد شمشیر سوسن بید خنجر می زند

(Dîvân, s. 119:1294)

Zırha büründü su gül yüzünün aksinden ötürü bağda,

Süsen kılıç çekiyor, söğütse hançer vuruyor,

Maşuğu övdüğü diğer bir gazelinde ise şair, onun güzelliği karşısında cesur bir çiçek olan süsenin bile susmak zorunda kaldını dile getirmiştir:

این همه شمشیر بر سر سوسن آزاده را　　از چه خاموش آمده گویا زبانش بسته اند

(Dîvân, s. 114:1164)

Başına buyruk süsenin başında bu kılıç varken,

[939] Berat Akçıl, "Klasik Türk Şiirinde Estetik Bir Unsur Olarak Çiçekler", s. 19.

Sanki dilini bağlamışlar gibi neden susmuş?

3.3.3.1.9. Yasemin (یاسمین)

Yasemin beyaz renkli bir çiçektir. Şairler maşuğun çeşitli güzellik unsurlarını ekseriyetle rengi bakımından yasemine benzetmişlerdir.[940] Şeyḫ Âẕerî ise bir beytinde yasemini maşuğun kokusuyla ilişkilendirmiştir:

روم به بوی تو در باغ و چهره ی خود را دمی به یاد تو بر برگ یاسمین مالم

(Dîvân, s. 151:2142)

Senin kokun için bağa giderim ve yüzümü,

Seni anmak için bir anlığına yasemin yaprağına sürerim,

3.3.3.2. Ağaçlar

Şeyḫ Âẕerî içinde ağaç kelimesinin geçtiği çeşitli beyitler söylediği gibi belli bazı ağaç türlerini de divanında zikretmiştir. Bu bölümde öncelikle şairin genel olarak ağaç kavramını şiirlerinde nasıl işlediği incelenecek, ardından farklı türdeki ağaçlar hakkındaki beyitleri incelenecektir.

3.3.3.2.1. Genel Olarak Ağaç (درخت)

Şeyḫ Âẕerî, ağaç tabirinden çeşitli teşbihler ve doğa tasvirlerinde yararlandığı gibi ağacı mecaz anlamıyla zikrederek öğüt veren beyitler de söylemiştir. Şairin bir doğa unsuru olarak ağaçların baharda geçirdiği değişime temas ettiği bir beyti şöyledir:

بهار آمد درختان جملگی در بار می آیند تو هم باز آی تا شاخ امید من به بار آید

(Dîvân, s. 128:1544)

Bahar geldi ve ağaçlar hep meyvelendi,

Sen de geri gel de benim ümit dalım meyvelensin,

Şeyḫ Âẕerî, bir gazelinde maşuğu kametiyle serviyi namaza durduran bir naz ağacı olarak tanımlamıştır (bk. Namaz). Aşağıdaki beytinde ise ağacın tomurcuk veya meyvelerin ağırlığıyla eğilmesini sarhoş maşuğun nazlanırken salınmasına benzetmiştir:

[940] Berat Akçıl, "Klasik Türk Şiirinde Estetik Bir Unsur Olarak Çiçekler", s. 17.

چنان که مست بیفتد ز ناز شاخ درخت شکوفه کرده به هر جانبی و پا افتاد

(Dîvân, s. 95:680)

Sarhoş (maşuğun) nazdan düşmesi gibi ağacın dalı da,

Her yana tomurcuk açtı ve yere eğildi,

Âẕerî, Hz. Muhammed'i ise kâinat ağacının meyvesi olarak nitelemiştir (bk. Hz. Muhammed).

Şairin ağaçla ilgili örneklerden istifade ederek öğütler verdiği beyitler ise şöyledir:

اخلاق بد فواکه ی شاخ ذمیمه اند در باغ دل بکار درختی که برخوری

(Dîvân, s. 68:11)

Kötü ahlak çirkin dalın meyvesidir,

Gönül bahçesine meyve yiyeceğin ağaç dik,

زنهار آذری ز کژان راستی مجوی نتوان چو راست کرد درخت خمیده را

(Dîvân, s. 76:139)

Ey Âẕerî! Sakın yamuklardan doğruluk bekleme,

Eğik ağaç düzgün hale getirilemez,

درخت صحبت ناجنس آرد بار ناکامی خوشا حال کسی کین تخم را در دل نمی کارد

(Dîvân, s. 101:816)

Cinsin olmayanın sohbeti hüsran meyvesi veren ağaçtır,

Bu tohumu gönlüne ekmeyen kimse bahtiyardır,

3.3.3.2.2. Sanavber (صنوبر، دل)

Sanavber, çam fıstığı ağacıdır. Şeyḫ Âẕerî, bu ağacın kozalaklarını şeklinden ötürü kalbe benzetmiştir. Ancak şaire göre gerçek kalbi kozalaktan ayıran içinde hakikatlerin bilgisini barındırmasıdır:

دل مخزن جواهر گنج حقیقت است دل نیست آنکه هست به شکل صنوبری

(Dîvân, s. 68:10)

Gönül hakikat hazinelerinin mahzenidir

Sanavber (kozalağı) şeklinde olan şey değildir kalp

3.3.3.2.3. Çınar (چنار)

Çınar uzun yaşayan ve çok büyük boylara ulaşabilen bir ağaç türüdür. Bu bakımdan Şeyḫ Âẕerî, çınarı bir olgunluk ve ululuk sembolü olarak ele almıştır:

به تربیت نتوان داد خلق را تبدیل که هر گیا نتواند که آن چنار شود

(Dîvân, s. 126:1495)

Eğitimle fıtratı değiştiremezsin,

Çünkü her bitki çınar olamaz,

3.3.3.2.4. Söğüt (بید)

Su kenarlarında yetişen uzun bir ağaçtır. Şeyḫ Âẕerî, bir beytinde suda maşuğun aksetmesini gören söğüdün hasedinden suya hançerle saldırması hayaline yer vermiştir (bk. Süsen).

3.3.3.2.5. Şimşir (شمشاد)

Şimşir ağacı Fars edebiyatında güzellerin endamından kinayedir.[941] Şeyḫ Âẕerî de şimşir ağacını aynı bağlamda ele almıştır:

شمشاد قامت آن پری چهره گوییا سرو بهشت در چمن روح کشته اند

(Dîvân, s. 116:1167)

O peri yüzlünün şimşir endamı sanki,

Ruh çimenliğine ekilmiş cennet servisidir,

3.3.3.2.6. Ṭûbâ (طوبی)

Cennette bulunduğuna inanılan bir ağaçtır. Fars edebiyatında maşuğun endamı ṭûbâ ağacına benzetilmiştir.[942] Şeyḫ Âẕerî de bir beytinde maşuğun boyunun ṭûbâ gibi olduğunu ifade etmiş, "o kişiye ne mutlu" anlamındaki Arapça "ṭûbâ limen" ibaresine yer vererek kelime oyunu yapmıştır:

[941] Ali Ekber Dihḫudâ, "Şemşâd" ***Luġatnâme,*** Cild-i Dehum, s. 14485.
[942] Annemarie Schimmel, ***A Two-Colored Brocade ...*** , s. 83.

بالای تو طوبی و رخت هم چو بهشت است طوبی لمن ای سرو که بر وی بخرامی

(Dîvân, s. 173:2728)

Senin endamın Ṭûbâ ve yüzün de cennettir,

Salınarak yanına gittiğin kişiye ne mutlu, ey servi!

Sekizinci Şiî imamı Ali er-Rıżâ'yı methettiği bir kasidesinde geçen aşağıdaki beyitte ise şair, imamın mânevî makamıyla ṭûbâyı mukayese etmiştir:

اگر ز روضه ی پاکش نمونه ی طوبیست ولیک طوبی از آن روضه شد کمینه نهال

(Dîvân, s. 54:58)

Pak bahçesinden bir numune olsa da ṭûbâ,

Ancak küçücük bir fidandır o bahçede ṭûbâ,

Âẕerî, diğer bir kasidesinde ise ṭûbâ ağacını cennetteki mükafatın sembolü olarak ele almış ve dünyada Hz. Ali sevgisi için bir fidan dikenin cennette ṭûbâ ağacına kavuşacağını söylemiştir (bk. Hz. Ali).

3.3.3.3. Meyveler ve Bazı Bitki Mamülleri

Bu başlık altında Şeyḫ Âẕerî'nin umumi olarak meyve kavramına yaklaşımı gözden geçirildikten sonra belli meyve çeşitlerini divanında hangi bağlamda zikrettiği tahlil edilecektir.

3.3.3.3.1. Genel Olarak Meyve (بار، ثمر، فواکه، میوه)

Şeyḫ Âẕerî'nin divanında meyve tabiri daima mecazi olarak kullanılmıştır ve çoğunlukla bir işin ya da beklentinin kazancı, sonucu, semeresi manasını ifade etmiştir. Örneğin Âẕerî, Hz. Muhammed'in kâinat ağacının meyvesi olduğunu söylemiştir (bk. Hz. Muhammed). Bir gazelinde ise şair, vuslatı meyve olarak tanımlamış ve yüksek ağaçtaki bu meyveye ulaşamadığından yakınmıştır (bk. Vuslat). İlkbaharda ağaçlar meyve dolduğu halde aşığın ümit dalının meyve vermesi ancak maşuğun gelmesiyle mümkündür (bk. Ağaç). Şairin bir beytinde ise meyve maşuğun dudağıdır ve bağın bekçisi göz uyurken o meyveyi yağmalamak gereklidir (bk. Bağcı). Şaire göre kötü ahlak ise çirkin dalın yani kötü fıtratın meyvesidir. (bk. Ağaç). Aşağıdaki beyitlerde ise Şeyḫ Âẕerî insan ömrünün semerini meyve tabiriyle ifade etmiştir:

نهال عمر در این باغ تا دهد ثمری به تربیت شود آن هم به روزگار شود

(Dîvân, s. 126:1493)

Bu bağdaki ömür fidanının meyve vermesi

Bakımla olur ve o da zamanla olur

گفتی رسید میوه ز تأثیر آفتاب آری رسید لیک به فصل خزان رسید

(Dîvân, s. 132:1667)

Güneşin etkisiyle meyve olgunlaştı dedin,

Evet, olgunlaştı ama sonbaharda olgunlaştı,

Şeyḫ Âẕerî'nin meyve tabirini kullandığı diğer bir beytindeki mana ise oldukça mermuzdur:

عالم همگی مزرع ارباب صفات است در مزرعه ماییم که دخل ثمراتیم

(Dîvân, s. 155:2246)

Âlem cümle erbab-ı sıfatın tarlasıdır

Biz ise tarladan elde edilen ürünlerin kazancıyız

Beytin geçtiği gazelde şair, sâliklerin çeşitli vasıflarını anlatmıştır. Bununla beraber erbab-ı sıfatın neyi ifade ettiğini doğru anlamak gereklidir. Şeyḫ Âẕerî'den bir asır sonra yaşamış olan İmâm-ı Rabbânî'ye göre sıfat erbabı; erbab-ı kulûb (gönül ehli) içinde bir gruptur. Müntehîdirler yani tasavvuf yolunda en üst makama vasıl olmuşlardır. Bazı bakımlardan meczuplara benzerler ama onlardan ayrıdırlar. Hülasa, İmâm-ı Rabbânî erbab-ı sıfatın tasavvufta üst makamlara ulaşmış velileri kapsadığını belirtmiştir.[943] Eğer Şeyḫ Âẕerî de söz konusu tabiri bu anlamda kullandıysa, yukarıdaki beyitte kendisini de dâhil ettiği sâliklerin mürşit veliler tarafından yetiştirilmesinden bahsetmiş demektir.

3.3.3.3.2. Elma (سیب)

Elma, Fars edebiyatında maşuğun gabgabının benzetildiği nesnelerden biridir.[944] Şeyḫ Âẕerî de maşuğun gabgabını elma olarak nitelemiştir (bk. Gabgab, Nar).

Bâbürlü Devleti'nin kurucusu Ẓahîrüddîn Muhammed Bâbür, 16. yüzyıl başlarında tamamladığı Bâbürnâme adı verilen eserinde hususen Semerkant'ın elmasıyla

[943] İmâm-ı Rabbânî, **Mektûbât-ı Rabbânî**, 2. Cilt, çev. Abdülkadir Akçiçek, Dergah Ofset, İstanbul, 1998, s. 332.

[944] Riccardo Zipoli, Poetic Imagery, 2009, s. 205.

meşhur olduğunu kaydetmiştir.[945] Âẕerî de aşağıdaki beytinde maşuğun gabgabı için "Semerkant elması" ifadesinini kullanmıştır:

چنانم آذری مشتاق آن سیب سمرقندی که گه باد از سمرقند آورد بویی به کشمیرم

(Dîvân, s. 149:2091)

Ey Âẕerî! O Semerkant elmasını o kadar özlemişim ki,

Rüzgâr bazen Semerkand'dan Keşmir'e kokusunu getirir bana

3.3.3.3.3. Hurma (خرما، نخل)

Meryem suresi 23. ve 25. ayetlerde Hz. Meryem'in Hz. İsa'yı doğuracağı vakit bir hurma ağacının altına gittiği ve burada kendisine hurma ağacının meyvesinden yemesinin vahyedildiği anlatılır. Şeyḫ Âẕerî, bir kasidesinde bu hadiseye telmihte bulunmuştur:

گر علت عیسی نفس روح قدس بود در نخل کهن گشته چه بد علت خرما

(Dîvân, s. 28: 89)

Eğer İsa'nın müsebbibi Rûh-i Kudüs ise,

Kuru ağaçtan hurma çıkartan ne idi?

Şair bir gazelinde ise aşkın yendikçe artan bir hurma gibi olduğunu söylemiştir:

نخلی است محبت ز رطبهای نکویی چندانکه ازان بیش خوری بیش برآورد

(Dîvân, s. 104:899)

Aşk, iyilik yemişlerinden bir hurmadır,

Ondan ne kadar çok yersen o kadar artar,

3.3.3.3.4. Hünnap (عناب)

Çin ve Hindistan menşeli, şekil olarak zeytine benzeyen, çoğunlukla kırmızı renkli, hafif şekerli bir tadı olup kuru ve yaş yenebilen bir meyvedir. Şeyḫ Âẕerî, bir gazelinde aşığın kavuşmayı arzuladığı muradını hünnap şerbeti tabiriyle ifade etmiştir:

[945] Bâbür, **Bâbürnâme**, 1. Cilt, hzl. Reşit Rahmeri Arat, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1970, s. 6,70.

ناریخته خونم چه دهی وعده از آن لب بی زحمت خون شربت عناب که داد است

(Dîvân, s. 80:265)

Kanımı dökmeden ne diye o dudaktan vaat verirsin?

Kanın dökmeden kim vermiş hünnap şerbeti,

3.3.3.3.5. Kına (حنا)

Şeyḫ Âẕerî, bir kasidesinde lalenin renginin kınadan geldiği hayaline yer vermiştir:

گر ندارد سر رعنایی گلشن ز چه رو گویا کرده کله رنگ به حنا لاله

(Dîvân, s. 64:25)

Eğer gül bahçesinin güzellik sırrını bilmiyorsa,

Neden sanki başını kınayla boyamış lale?

3.3.3.3.6. Kimyon (زیره)

Şeyḫ Âẕerî'nin bir gazelinde geçen beyte bakılırsa kimyon, ekmek hamuruna katılan bir malzemedir:

تخم محبت از دل بیرون نمی توان کرد خباز عشق کرده این زیره در خمیرم

(Dîvân, s. 149:2093)

Muhabbet tohumu gönülden dışarı çıkartılamaz,

Aşk fırıncısı kattı bu kimyonu hamuruma,

3.3.3.3.7. Nar (انار)

Nar, Fars edebiyatında kırmızı rengi itibarıyla ele alınmıştır. Maşuğun gülümseyen ağzı, lal ve yakut gibi değerli taşlar ve aşığın kanlı göz yaşları nara teşbih edilmiştir.[946] Benzer kullanımlar Şeyḫ Âẕerî'nin şiirlerinde de mevcuttur. Mesela, bir gazelinde şair nar ile maşuğun lal hokkası gibi olan dudağını mukayese etmiş ve narın maşuğun dudağından söz etmeye bile hakkının olmadığı sonucuna varmıştır:

در چمن می زد انار از حقه ی لعل تو لاف باغبان یکسر دهانش را به دندان پاره کرد

[946] Riccardo Zipoli, Poetic Imagery, 2009, s. 187.

(Dîvân, s. 102:864)

Çimenlikte nar senin lal hokkandan bahsediyordu,

Bağcı bir anda ağzını dişiyle parçaladı,

Aşağıdaki beyitte maşuğun yad edilmesi aşığın göz yaşının nar nar akmasına sebep olmaktadır:

چو ذکر سیب زنخدان او رود در باغ سرشک لعل رود بر رخم انار انار

(Dîvân, s. 134:1719)

Onun gabgab elmasından söz açılınca bağda,

Lal gözyaşları yüzüme nar nar akar,

3.3.3.3.8. Şeker Kamışı (نیشکر)

Şeker imalatında kullanılan bitkidir. Şeyḫ Âẕerî'nin bir gazelinde geçen beyte bakılırsa şeker kamışının özünü çıkarmak için çubuk ya da boru benzeri bir alet kullanılıyordu:

آذری صورت نیشکر ار زانکه شکست دست قنات ازو شیره و شکر گیرد

(Dîvân, s. 104:912)

Ey Âẕerî! Şeker kamışının kabuğu kırıldıysa eğer

Oluk ondan şıra ve şeker alsın diyedir

3.3.3.3.9. Üzüm (استافیل، انگور)

Şeyḫ Âẕerî, bir kasidesinde Abbasi halifesi Me'mûn'un Şiî imamlarından Ali er-Rıżâ'yı zehirli üzüm suyu vererek öldürttüğü iddiasına telmihte bulunmuştur (bk. Me'mûn). Şair, günün doğuşunu mecazi ifadelerle tasvir ettiği aşağıdaki beytinde ise üzüm için Yunanca "istâfîl" sözcüğünü kullanmıştır:

بتاخت بر چمن زنگبار و غارت کرد سپاه روم همه خوشه های استافیل

(Dîvân, s. 55:9)

Zengibâr bağına hücum etti ve yağmaladı,

Rum ordusu bütün istâfîl salkımlarını,

Zengibâr, Afrika veya Habeş ülkesi için kullanılan bir tabir olup siyah renk ve gecenin sembolüdür. Rum ise beyaz olarak hayal edildiği için gündüzü temsil etmektedir. Rum ordusunun Habeş'e galip gelmesi gecenin bitip günün doğması manasındadır. Habeş ülkesinin üzümle bilinen hiçbir alakası olmadığı için Yunanca "istâfîl" sözcüğü sadece Rum ordusunun zaferini biraz daha vurgulamak babında bir anlam katkısı sağlamıştır. Diğer yandan Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî de Mesnevi'nin ikinci defterinde "istâfîl" sözcüğünü kullanmıştır.[947]

3.3.4. Hayvanlar

3.3.4.1. Anka-Sîmurġ (سیمرغ، عنقا)

Kafdağı'nın üstündeki yuvasında yaşadığına inanılan efsanevi kuşun Arapça adı Anka, Farsça adı Sîmurġ'dur. İnanışa göre Anka, kendi başına Kafdağına gidip gelebilen tek canlıdır ve sıradan insanlar için bu dağa ulaşmanın tek yolu da yine Anka'ya binmektir. Anka, diğer kuşlardan farklı olarak insanlar gibi zeki ve bilgilidir ve insanlarla konuştuğu gibi onlara akıl vermesi de mümkündür.[948] Klasik edebiyatta birçok teşbih ve mazmunda geçen Anka, olağanüstü bir varlık olarak kabul edildiği için elde edilmesi çok zor şeyleri anlatmak için kullanılmıştır.[949] Sîmurġ'un tasavvufî edebiyata yerleşmesi Ferîdüddîn Aṭṭâr'ın Manṭıḳu't-Ṭayr adlı eseri sayesinde olmuştur.[950] Bu eserde Sîmurġ, vahdeti yani Allah'ı temsil etmektedir.

Şeyḫ Âẕerî, divanında hem Anka hem de Sîmurġ ismini zikretmiştir ve sözü edilen kuşu bazı tasavvufî mazmunları anlatmak için kullanmıştır. Örneğin, Anka'nın insan idrakinin ötesinde ve ulaşılmaz bir mekânda yaşaması hasebiyle şair, Anka ile ḳurbet yani Allah'a yakınlık kavramlarını ilişkilendirmiştir (bk. Ḳurb). Söz konusu beyitlerde hususen şairin ve umumen insanoğlunun "Ḳurbet Kaf'ının Anka'sı" olduğu yani ulvî âleme ait olması sebebiyle bu dünyada yabancı ya da bu dünyanın üstünde olduğu ifade edilmektedir. Yine benzer bir konuya temas eden şu beyitte ise Anka akılla ilişkilendirilmiştir:

هست عنقای خرد را در قدم راهی که هست در پس قاف قدم هر گوشه عنقای دگر

[947] Mevlânâ Celâleddîn Muhammed, **Mesnevî**, çev. Adnan Karaismailoğlu, s. 292.
[948] Sargon Erdem, "Anka" ***DİA***, III. Cilt, 1991, s. 198-199.
[949] İskender Pala, "Anka - Edebiyat" ***DİA***, III. Cilt, 1991, s. 201.
[950] Süleyman Uludağ, "Anka - Tasavvuf" ***DİA***, III. Cilt, 1991, s. 200.

(Dîvân, s. 49:10)

Akıl Anka'sının kıdeme giden bir yolu varsa
Kıdem kafının ardında ise her köşede bir başka Anka vardır.

Bu beyitte kıdem kelimesi kadim olan Allah'ı ve daha geniş anlamıyla sülûk ehlinin ulaşmayı amaçladığı maddi âlemin ötesindeki manevî âlemi ifade etmektedir. Beyitten anlaşıldığına göre akıl ile bu yolda belli bir menzile ulaşmak mümkündür ama bir sınır teşkil eden Kafdağı geçildiğinde artık akıl Anka'sının etkinliği azalır çünkü burada aklın tasavvur edemeyeceği bir durum olan her köşede bir başka Anka'nın mevcudiyeti söz konusudur.

Şair, bir beytinde de aşk erbabının himmetini Sîmurġ olarak ele almış ve bütün cihanın himmet Sîmurġ'unun yuvası mesabesinde olduğunu söylemiştir (bk. Himmet).

Anka'nın Âẕerî tarafından işlenen bir başka yönü ise vasıfları ile diğer tüm canlılardan üstün ve cüsse olarak da büyük bir kuş olmasıdır. Şair, bir varlığın ya da mefhumun kesinkes üstünlüğünü anlattığı bazı beyitlerinde yüceltilen tarafı Anka'ya, diğer tarafı ise karga ve sinek gibi aşağı görülen hayvanlara benzetmiştir. Mesela, aşk semasının Anka'sı kanadını açtığında Cebrail onun yanında sinek gibi kalır (bk. Sinek). Maşukun olduğu yerde aşığın kalbi kanat çırpamaz çünkü Sîmurġ'un huzurundaki karga gibidir (bk. Karga). Mehdî zuhur ettiğinde din Anka'sı kanat açacak ve onun karşısındaki küfr kargaları gökten dökülecektir (bk. Karga). Bir başka beyitte ise yüce bir mertebedeki kişiyi örnek almanın faydasını anlatmak için şair, Sîmurġ'un makamında uçan sineğin büyük şahin yani şahbaz olacağını söylemiştir (bk. Sinek). Anka ile birlikte anılan başka bir canlı ise sivrisinektir (Bk. Sivrisinek).

Anka'nın kimse tarafından görülmemiş bir varlık olması onun nadir ve çok zor elde edilen şeylere benzetilmesine yol açmıştır. Anka klasik şiirde iksir, Kîmyâ taşı ve kırmızı kükürt (bk. Kırmızı Kükürt) gibi hayali ve hiç bulunmayan şeylerle birlikte ulaşılmazlığı ifade etmek için kullanılmıştır. Şeyḫ Âẕerî'nin şu beyti de bu tip bir kullanıma örnektir:

بگیر چنگ و بده می درین سراچه که هست نشاط و عیش چو سیمرغ و کیمیا نایاب

(Dîvân, s. 77:180)

Çenki eline al ve bâde ver çünkü bu dünyada,

Neşe ve eğlence Sîmurġ ve Kîmyâ gibi az bulunur.

Şair bir gazelinde ise Sîmurġ'u baş kahramanı olduğu eser ile birlikte zikretmiş ve Sîmurġ ile Hüdhüd'ün hikayesinin sırrını anlamak için Manṭıḳu't-Ṭayr'ı bilmek gerektiğini söylemiştir (bk. Manṭıḳu't-Ṭayr).

3.3.4.2. Arı (زنبور)

Divanda doğrudan arı ile ilgili bir mazmun yoktur ama arı sokmasından söz edilmiştir. Aşağıdaki beyitten anlaşıldığına göre arı sokması kişinin bir süreliğine konuşma yetisini yitirmesine sebep olabilmektedir:

زنبور گزیده چون در آمد به سخن　　معلوم شود که ترک یا تاجیک است

(Dîvân, s. 194:2)

Arının soktuğu kişi konuşmaya başlarsa

Anlaşılır Türk müdür, Tacik midir?

3.3.4.3. Aslan (شیر)

Hz. Ali'nin lakaplarından birisi "Allah'ın Aslanı"dır. Bu yüzden Şeyḫ Âẕerî'nin divanında aslan manasındaki kelime ve terkipler birçok yerde Hz. Ali'yi ifade edecek şekilde geçmiştir (bk. Hz. Ali). Lakabının dışında Hz. Ali, cengaverliği ve cesareti ile de aslana benzemektedir. Şeyh Azeri'ye göre Hz. Ali aslan olduğu halde onun hasımları tilki gibi hilekardır:

روبهند آنانکه بهر جیفه حیلت کرده اند　　در میان روبهان شیر خدا پیداست کیست

(Dîvân, s. 42:20)

Tilkidir dünya nimeti için hile yapanlar

Tilkilerin arasında Allah'ın Aslanı kim bellidir

Hz. Ali'yi konu edinen aynı kasidenin bir başka beytinde de şair, Hz. Ali'nin aslanların korkudan tilki kesildiği meydanda ejderha gibi olduğunu söylemiştir (bk. Hz. Ali). Mehdî'yi övdüğü bir kasidede ise Azeri, aslanı çakal ile mukayese etmiştir. Söz konusu beyte bakılırsa Mehdî zuhur ettiğinde onun karşısında hiçbir güç mukavemet edemeyecektir:

هزبر بیشه دین آنکه چون برون آید　　به دست قدرت او شیر کم بود ز شغال

(Dîvân, s. 53:39)

Din ormanının aslanı ortaya çıktığında,

Onun kudret eli karşısında aslan çakaldan zayıf düşer

Aynı kasidede aslanın geçtiği bir başka beyit ise şudur:

به پنجه ی اسد الله کاژدها روزی　　به گاه کین شکند شیر چرخ را چنگال

(Dîvân, s. 53:41)

Allah'ın Aslanı'nın pençesi ile birgün ejderha,

Savaş meydanında felek aslanının pençesini kıracak.

Yukarıdaki beyitte "Allah'ın Aslanı'nın pençesi" Hz. Ali'nin kılıcı Zülfikar'dır. Şiilere göre zuhur ettiğinde Zülfikar ile cenk edecek olan Mehdî, bu beyitte ejderha olarak anılmıştır. "Felek aslanı" ise güneştir ve pençesinin kırılıp yenilgiye uğratılması Mehdî'nin ortaya çıkarak kâinata hâkim olması anlamına gelmektedir. "Felek aslanı" tabiri İmam Rıżâ ile ilgili bir kasidede ise şu şekilde geçmiştir:

چون قسمت ارزاق کند شیر فلک را　　یاورچی خوان تو زند نعره که نازو

(Dîvân, s. 63:23)

Sofranın kahyası erzak bölüşümü yaparken,

"Felek aslanı"na seslenir "kumru" diye.

Yukarıdaki beyitte, türbesi Meşhed'de bulunan İmam Rıżâ'yı ziyaret edenlerin isteklerini gerçekleştiğine dair inanca yer verildiği anlaşılmaktadır. Buna göre çok yüce bir şahsiyet olan İmam Rıżâ'nın inayeti karşısında aslan olarak tabir edilen güneş bile kumru gibi kalmaktadır.

Şii kaynaklarında geçen bir rivayete göre İmam Rıżâ'nın itibarını sarsmak isteyen Ḥamîd b. Mihrân adlı bir şahıs, kalabalık bir meclis içinde İmam'dan bir perde üzerindeki iki aslan figürünü canlandırmasını ister. İmam Rıżâ'nın seslenerek perdeden çıkmalarını söylemesi üzerine canlanan iki aslan Ḥamîd b. Mihrân'ı öldürür.[951] Şiiler tarafından İmam Rıżâ'nın olağanüstü vasıflarına örnek olarak gösterilen bu rivayete Şeyḫ Âẕerî bir kasidesinde telmihte bulunmuştur:

دشمن سگ را چو پرده می دریدی از کمال　　بود شیر پرده بر قول تو برهان آمده

[951] Muhammed Bâḳır el-Meclisî, ***Biḥâru'l-Envâr***, el-kitâbu' s̱-s̱ânî 'aşer, İntişârât-i Nûr-i Vaḥy, Kum, 1388, s. 92-93.

(Dîvân, s. 65:29)

Köpek düşmanını perde gibi yırttın kemalinle,
Perdenin aslanı gerçek oldu senin kavlinle.

3.3.4.4. At (توسن، سمند، شبدیز)

Şeyḫ Âẕerî, atla ilgili birbirinden çok farklı teşbihler kurmuştur. Örneğin bir kasidesinde geceyi siyah bir ata benzetmiş ve sabahın olmasını güneşten kinaye olan Turan sultanına atın etinin ikram edilmesi olarak tasavvur etmiştir (bk. Tuzgu). Tasavvufî bir beytinde ise şeytana karşı zafer kazanmak için hidayet atına binmek gerektiğini ifade etmiştir (bk. Şeytan) Şair, bir gazelinde de padişahın ordusunu kalbinden vurmak isteyenin himmet atına binmesi gerektiğini söylemiştir (bk. Himmet). Anlaşıldığı kadarıyla beyitte sözü edilen padişah tasavvufî anlamdaki maşuktur. Şaire göre, maşuku elde etmek isteyen kişinin himmet sahibi olması şarttır.

Atın tökezlemesi ya da düşmesi tabiri Şeyḫ Âẕerî'nin şiirlerinde beklenmeyen bir hadiseyi ifade etmek için kullanılmıştır. Mesela şair Tebriz tarafından Hicaz'a doğru gitmemek gerektiğini (bk. Tebriz) çünkü belki yolun zorluklarından, belki de emniyet eksikliğinden dolayı ömür atı yolda tökezleyebileceğini söylemiştir. Bir başka beyitte ise şair, Ferhâd ile Şîrîn'in bir gün kavuşabilmelerinin ancak baht atının topallaması ile gerçekleşebileceğini ifade eder (bk. Ferhâd). Zira, böyle bir kavuşma ancak talihin tersine dönmesiyle mümkündür.

3.3.4.5. Balık (ماهی)

Şeyḫ Âẕerî, balığın sudan çıktığında biçare hale gelmesinden yola çıkarak çeşitli teşbihler yapmıştır. Mesela, dünya işlerine dalıp gitmiş insanları toprağın üzerinde çırpınan balıklara benzetmiş ve onlara cisim makamını terk edip can deryasına gitmelerini tavsiye etmiştir:

چون ماهیان تشنه بر این خاک می تپید زین چاهِ جسم راه به دریای جان کنید

(Dîvân, s. 133:1700)

Susuz balıklar gibi bu toprak üzre tepinirsiniz,
Bu cisim makamından can deryasına gidiniz,

Şairin bir başka beyitte ise balığa benzetilen âşıktır. Balık sudan çıkınca nasıl çırpınıyorsa âşık da maşukun yüzü olmadan can çekişmektedir:

زندگی بی رخ او نیست به جز جان کندن ماهی از آب چو افتاد تپیدن گیرد

(Dîvân, s. 105:924)

Onun yüzü olmadan yaşamak can çekişmektir ancak
Balık sudan dışarı çıktı mı tepinmeye başlar

Yine aşığın sudan çıkan balığa benzetildiği bir gazelde Âẕerî, "ay" anlamında gelen mâh kelimesi ile "balık" anlamına gelen "mâhî" kelimesini cinaslı olarak kullanmıştır:

تو ماهی اگر ماهی بیند ز فلک رویت از شوق رخت خود را از بحر و بر اندازد

(Dîvân, s. 105:933)

Sen aysın ve eğer balık gökte yüzünü görürse,
Yüzünün arzusu ile kendini denizden dışarı atar.

Şair bir başka gazelinde ise maşuğun hayalini aşığın göz yaşı girdabından kaçmaya çalışan bir balığa teşbih etmiştir (bk. Göz Yaşı).

Şeyḫ Âẕerî, balığı her zaman acınacak bir varlık olarak görmemiştir. Söz gelimi felek balığının naz denizinde nergis gözünü açtığını ifade ettiği beytinde şair, balığı zalim bir varlık olarak resmetmiş ve onu menfi kavramlar ile bir araya getirmiştir (bk. Felek). Zahit ile aşk mefhumunun ne kadar birbirine ters olduğunu anlattığı bir şiirde ise şair, ikisi arasındaki münasebeti balık ile ateşin münasebetine benzetmiştir (bk. Semender).

3.3.4.6. Bavlı (باولی)

Bavlı, avcılar tarafından kullanılan yırtıcı kuşları avlanmaya alıştırmak için önlerine atılan kanatları yolunmuş kuş veya aynı amaçla çeşitli malzemelerden yapılmış sahte kuşa denir. Şeyḫ Âẕerî, bavlı sembolünü Hz. Ali'yi konu edinen bir kasidesinde kullanmıştır. İyilikle kötülük ve imanla küfr arasındaki savaşı gece kargası ile gündüz şahininin mücadelesi olarak gören şaire göre şahine bavlı veren yani iyiliğin ve imanın güçlenmesini sağlayan Hz. Ali'dir (Dîvân, s. 67:27)

باز سفید روز را بهر شکار زاغ شب از سر چکه فلک قوی تو داده باولی

(Dîvân, s. 67:27)

Beyaz gündüz şahinine gece kargasını avlasın diye,
Felek tasmasının ucundan bavlı verdi senin kudretin,

3.3.4.7. Bülbül (بلبل، عندلیب)

Bülbül klasik şiirde çok yaygın olarak yer alan bir motiftir. Bülbülün en önemli hususiyeti güzel sesidir. Bülbüller, güllerin açtığı bahar mevsiminde daha çok öterler ve gül yetişen bağ ve bahçeleri mesken tutarlar. Bundan hareketle şairler, bülbül ile gül arasında bir aşk münasebeti olduğunu hayal etmişler ve bunu şiirde sık geçen bir mazmun hâline getirmişlerdir. Böylece bülbül âşık, gül ise maşuk olarak tasavvur edilmiş ve gülün dikeni ise onların kavuşmasına mâni olan engellerin sembolü sayılmıştır.[952]

Şeyḫ Âẕerî'nin divanında da klasik edebiyattaki bülbül tasavvurunu aksettiren beyitler görülmektedir. Şair, bülbülü vatanı çimenlik olan âşık bir kuş olarak tavsif etmiştir:

باز آن بلبل عاشق به چمن باز آمد باز آن بی سر و سامان به وطن باز آمد

(Dîvân, s. 113:1137)

O âşık bülbül yine çimenliğe geri döndü,
O avare yine vatanına geri döndü,

Şaire göre güle ulaşmak için dikenle yüzleşmeyi göze alan bülbül, örnek alınması gereken bir nevi ideal âşıktır **(**Bk. Gül). Bülbülün ötmesinin sebebi de güle olan aşkıdır. Bu yüzden, gül yüzlü maşuk olmadan bir gece geçirmeyen yani hicranı tatmamış olan bülbülün feryadını anlayamaz:

هر آنکه بی گل رویی شبی به روز نیاورد خروش و ولوله ی عندلیب را چه شناسد

(Dîvân, s. 108:1009)

Gül yüzlüden ayrı bir gece geçirip sabahlamamış olan,
Bülbülün feryadını ve çırpınmasını nereden bilsin?

Bir beytinde ise şair bülbül ile aşığı mukayese etmiştir:

نیست عاشق چو من از جمله مرغان چمن بلبلان بر سر آن سرو به آواز بلند

[952] Cemal Kurnaz, "Bülbül" ***DİA***, VI. Cilt, 1992, s. 485-486.

(Dîvân, s. 119:1316)

Çimenliğin bütün kuşları arasında servinin tepesindeki,

Yüksek sesli bülbüller bile benim gibi âşık değildir.

Şeyḫ Âẕerî'nin bülbül ile alakalı üzerinde durduğu hususlardan birisi de onun Nevruz'da yani bahar mevsiminde ortaya çıkmasıdır. Şaire göre bu mevsimde âşıkları feryat etmeye sevkeden de bülbülün sesidir (Bk. Nevruz). Âẕerî'nin bülbülü bahar mevsimiyle özdeşleştirdiği bir beyti de şöyledir:

نوای بلبل و ایام گل چندان نمی ماند کرا این صبر بلبل تا دگر شاخی به بار آید

(Dîvân, s. 128:1546)

Bülbül sesi ve gül zamanı çok uzun sürmez,

Bu sabır neden? Bülbül bir daha konar mı meyve dalına?

Şeyḫ Âẕerî, bazı beyitlerinde kendisini bülbüle teşbih etmiştir. Mesela, Allah'tan vatanına dönmeyi niyaz ettiği bir beytinde kendi halini çimenliğe dönmek isteyen bir bülbülün durumuna benzetmiştir:

یا رب ز راه لطف مرا با وطن رسان بازم چو عندلیب به صدر چمن رسان

(Dîvân, s. 159:2373)

Yâ Rab! Lütfun yoluyla beni vatana ulaştır,

Beni bülbül gibi yeniden çimenliğin ortasına ulaştır,

Âẕerî'nin kendisi ile bülbül arasında kurduğu en önemli irtibat ise şiirlerinin bülbül şakıması gibi hoş olmasıdır. Nitekim, vatanı Horasan'ı bostana benzettiği bir beytinde buradan kendisi gibi bir bülbülün daha yetişmeyeceğini söylemiştir:

در خوش آوازی نخیزد تا قیامت آذری مثل تو هرگز ز بستان خراسان بلبلی

(Dîvân, s. 173:2724)

Ey Âzerî! Kıyamete dek Horasan bağından artık yetişmeyecek

Hoş seslilikte senin benzerin bir bülbül

Bir başka beytinde ise şair, daha mütevazi bir tavır takınmış ve şiirleriyle kibirlenmemesi gerektiğini kendine hatırlatmıştır:

به نغمه های بلند آذری مشو مغرور درین چمن چو تو بلبل فلک هزار آورد

(Dîvân, s. 103:893)

Ey Âẕerî! Gür nağmelerinden dolayı gururlanma

Felek bu çimenliğine senin gibi binlerce bülbül getirdi

Yine de Şeyḫ Âẕerî, şiirlerinin bülbül şakımasıyla yarışabileceği noktasında mutmain görünmektedir:

دوش بلبل در چمن می خواند شعر آذری گل ز شوق آن گریبان تا به دامان پاره کرد

(Dîvân, s. 102:866)

Dün gece bülbül çimenlikte Âẕerî'nin şiirini okuyordu,
Gül onun şevki ile yakasından eteğine üstünü parçaladı.

3.3.4.8. Ceylan (آهو)

Klasik şiirde sıkça zikredilen misk, erkek ceylanın derisinin altındaki yağ dokusundan üretilir. Şeyḫ Âẕerî de ceylanı bu vasfı ile ele almıştır:

موی تو از حبش و مشک ز آهوی خطاست نسبت مشک ز مویت ز کجا تا به کجا

(Dîvân, s. 71:8)

Senin saçın Habeş'tendir ve misk Ḫaṭâ ili ceylanından
Misk ile senin saçının münasebeti bak nereden nereye kadar!

3.3.4.9. Domuz (خوک)

Domuz etinin haram sayılması İslamiyet'i diğer dinlerden ayıran hususlardan birisidir. Bundan hareketle Şeyḫ Âẕerî, domuzu dinden çıkmanın işareti olarak görmüştür:

تَرکِ دین و خوک و زنار است و مصحف سوختن با بتان گر عشق می بازی بدینها می شود

(Dîvân, s. 127:1517)

Dini terk etmek, domuz, zünnâr takmak ve Mushaf yakmak.
Güzellere (putlara) aşk beslemek işte bunlarla aynıdır.

3.3.4.10. Düldül (دلدل)

Düldül, Mısır hükümdarı Mukavkıs'ın Hz. Muhammed'e hediye ettiği katırın adıdır. Hızlı ve çevik bir hayvan olarak bilinen Düldül'e Hz. Muhammed hem savaşlarda hem de barış zamanında binmiş ve daha sonra Düldül'ü Hz. Ali'ye vermiştir.[953]

[953] Ali Yardım, "Düldül" ***DİA***, X. Cilt, 1994, s. 20.

Düldül, zamanla Hz. Ali ile özdeşleştirilmiş ve klasik şiirde Hz. Ali ile birlikte zikredilmiştir. Bunun sonucunda gerek Fars gerek Türk şiirinde "şâh-ı düldül-sevâr" tabiri Hz. Ali'nin lakaplarından birisi hâline gelmiştir.[954] Aynı tabiri Şeyḫ Âẕerî'nin bir şiirinde de görmek mümkündür:

آن مه برج مکرمت مهر سپهر منفعت راه نمای مومنان شاه سوار دلدلی

(Dîvân, s. 67:20)

Cömertlik burcunun ayı, hayır feleğinin güneşi,
Müminlerin rehberi, "şâh-ı düldül-sevâr"sın.

Şeyḫ Âẕerî, bir kasidesinde ise Hz. Ali'yi övmek amacıyla onun bineği Düldül'ü ayla mukayese etmiştir. Şaire göre ayın meşhur bir nesneye dönüşmesi Düldül'ün nalına benzemesi sayesindedir (bk. Ay).

3.3.4.11. Güvercin (کبوتر)

Şeyḫ Âẕerî'nin şiirlerinde güvercin zayıflığın ve çaresizliğin sembolü olarak geçer. Örneğin bir gazelde aşığı beyhude bir şekilde maşukun ilgisini çekmeye çalışan bir güvercine benzetmiştir:

بریخت بال و پر آذری و یار نگفت که آن کبوتر سرگشته در هوای من است

(Dîvân, s. 84:368)

Âẕerî, kanatlarını kopardı ve tüylerini döktü ama o yâr,
Bu avare güvercin bana sevdalıdır, demedi.

İmam Rıżâ'yı övdüğü bir kasidesinde ise Şeyḫ Âẕerî, gökyüzünün İmam'ın makamı karşısında bir güvercin kadar naçiz bir durumda olduğunu ifade etmiştir:

ای ملک قدری که روز و شب معلق میزند در هوای ملک جاهت چون کبوتر آسمان

(Dîvân, s. 61:32)

Ey sultan! Gökyüzü senin makamının mülkü sevdasıyla
Gece gündüz güvercin gibi o kadar takla atıyor ki

Şair, bir başka kasidesinde ise Hz. Ali'nin güvercini şahinin elinden kurtarmak için kendi bacağından et kesip vermesi rivayetine telmihte bulunmuştur (bk. Hz. Ali).

[954] Mustafa Uzun, "Düldül - Edebiyat" ***DİA***, X. Cilt, 1994, s. 20.

3.3.4.12. Kaknüs (ققنس)

Kaknüs, mitolojik kuşlardan birisidir. Efsaneye göre kaknüsün bin yıl ömrü vardır. Vakti dolunca odunları bir yere toplayıp üstüne tüner ve çığlıklar atarak kanatlarını çırpmaya başlar. Kanatlarından oduna ateş sıçrar ve tutuşan odun kaknüsü de yakıp kül eder. Daha sonra küllerin içinde bir yumurta ortaya çıkar ve bu yumurtadan yeni bir kaknüs doğar.[955] Şeyḫ Âẕerî de Kaknüs'ü yanıp kül olması yönüyle ele almıştır:

چو ققنس فلک از آتش و داغ بسوخت　　به بر و بحر پراکنده گشت خاکستر

(Dîvân, s. 44:5)

Felek Kaknüs'ü ateş ve hararetle yanınca,
Külü karaya ve denize dağıldı.

Beytin geçtiği kasidenin başında güneşin batarak gecenin olması çeşitli teşbihlerle tasvir edilmektedir. Bu bakımdan Kaknüs'ün geçtiği beytin de akşam vaktini anlattığı anlaşılmaktadır. Kaknüs'ün ateşte yanması bu vakitte gökyüzünün aldığı kızıl rengi temsil etmektedir. Küllerin karaya ve denize yayılması ise gecenin karanlığının çökmesi manasındadır.

Şeyḫ Âẕerî, bir beytinde ise Türkçe "Teḫâḳû" (tavuk) sözcüğünü kaknüs efsanesini çağrıştıracak şekilde kullanmıştır. Şair, Teḫâḳûnun altın yumurtasının gecenin külü içinde olduğunu söylemiştir (bk. Teḫâḳû).

3.3.4.13. Kaplan (پلنگ)

Kaplan güç ve cesareti akla getirmesi bakımından aslana benzeyen bir hayvandır. Şeyḫ Âẕerî kaplanı bu yönüyle Hz. Ali'ye teşbih etmiş ve bir beytinde Hz. Ali için "cesaret vadisinin kaplanı" tabirini kullanmıştır (Bk. Hz. Ali). Bir başka beytinde ise şair kaplanın av peşinde koşan, yırtıcı bir hayvan olması üzerinde durmuş ve onu maşukun gözüne benzetmiştir:

مراست دل چو دهان تو تنگ و فرصت تنگ　　دو چشم ترک تو دنبال کرده همچو پلنگ

(Dîvân, s. 143:1947)

Kalbim senin ağzın gibi dar; vaktim de öyle
İki Türk gözün kaplan gibi peşimde

[955] Ali Ekber Dihḫudâ, "Ḳaḳnus" ***Luġatnâme,*** Cild-i Yâzdehum, s. 17666.

3.3.4.14. Karga (زاغ)

Şeyḫ Âẕerî'nin divanında karga siyah rengiyle öne çıkan ve kötülük ile çirkinliğin sembolü bir hayvan olarak geçer. Şair, bir kasidesinde "gece kargası" tabiri ile kötülüğü ve küfrü ima etmiştir (bk. Bavlı). Mehdî'nin zuhurunu anlatan bir beytinde ise kargayı doğrudan küfür ile özdeşleştirmiştir:

زاغان کفر جمله بریزند از افق　　عنقای قاف دین بگشایند پر و بال

(Dîvân, s. 55:14)

Küfr kargaları cümle dökülecek ufuktan,
Din kafının ankası kanadını açacak.

Âẕerî'nin kimi beyitlerinde ise karga hakir ve biçare bir hayvan olarak ele alınmıştır. Şair, Sîmurġ'a benzeyen maşuk karşısında aşığın kalbini kargaya benzetmiş ve aşığın çaresizliğini vurgulamıştır:

آنجا که تویی پر نزند مرغ دل ما　　در حضرت سیمرغ که گوید ز کلاغی

(Dîvân, s. 173:2717)

Senin olduğun yerde kanat çırpamaz bizim gönül kuşumuz,
Sîmurġ'un huzurunda kim bahseder kargadan?

Şairin aşağıdaki beytinde de karga, manevi hazinelerin değerini anlamayan cahil kimselerin sembolüdür:

کلاغ مهره مکش در جواهر نبوی　　که نیست پایه ی اشراف در خور ارذال

(Dîvân, s. 54:69)

Nübüvvet mücevherlerinin arasında karga sokma
Çünkü ulların temeli alçakların düşkünlüğünde değildir

Şeyḫ Âẕerî, karga ile maşukun ayva tüyü arasında da bir benzerlik kurmuştur:

آن خط سیه با دهن تنگ چنان است　　کافتد به لب چشمه ی حیوان پر زاغی

(Dîvân, s. 173:2718)

O siyah ayva tüyü ile küçük ağız tıpkı
Âb-i hayât kenarına karga kanadı düşmüş gibidir

3.3.4.15. Kirpi (خارپشت)

Şeyḫ Âẕerî, İmam Rıżâ ile ilgili bir kasidesinde İmam'ın ve Ehl-i Beyt'in düşmanlarının bütün kâinatın nefretini celp ettiklerini anlatmak için kirpi örneğini vermiştir:

دایما سر در درون خصمت به سان خارپشت از کمان های حوادث تیرباران آمده

(Dîvân, s. 65:25)

Senin düşmanının başı daima içeride

Tıpkı kirpi gibi havadisin yaylarıyla ok yağmuruna tutulmuş

3.3.4.16. Köpek (سگ)

Şeyḫ Âẕerî'nin divanında köpek, hakir görülen bir hayvandır. Şair, iki beytinde Ehl-i Beyt ve İmamların düşmanları için köpek tabirini kullanmıştır (Bk. Hz. Ali, Aslan). İnsanın ulvi aleme ulaşmaya çalışması gerektiğini düşünen Şeyḫ Âẕerî, maddi dünyayı da köpeklerle irtibatlandırmıştır:

تو از حریم صفات و حظایر قدسی تو از کجا و نشیمنگه سگان ز کجا

(Dîvân, s. 35:30)

Sen sıfatlar mekânından ve kutsiyyet katından gelmişsin,

Senin geldiğin yer nere, köpeklerin oturma yeri (olan dünya) nere?

کبار عالم علوی در انتظار تو اند سرای سفلی را با سگان گذار و بیا

(Dîvân, s. 35:32)

Ulvî alemin ekabiri seni bekliyor,

Suflî (dünya) sarayını köpeklere bırak da gel,

دنیا چو جیفه طالب او سگ شمرده اند لیکن من این گروه به سگ نیز نشمرم

(Dîvân, s. 59:34)

Dünya leşe benzer ve onun taliplisi köpek sayılır

Ama ben o güruhu köpek dahi saymam

Köpeklerin sahiplerine sadakati meşhurdur. Bu bakımdan köpek mecaz anlamıyla kendini küçük düşürecek derecede birine bağlılık gösteren; yalakalık ve yardakçılık

yapan kişi demektir. Şeyḫ Âẕerî de gazellerinde maşuğun sokağını köpeklerin meskeni olarak olarak ele almış ve köpek teşbihini aşığın maşuk karşısındaki küçük düşmüş durumunu anlatmak için kullanmıştır. Şairin beyitlerindeki ifadelere göre âşık, maşuğun köpeği mesabesinde, hatta ondan daha aşağı bir konumdadır:

از آذری به کرم در میانه یادی کن در آن مقام که نامی بری سگانت را

(Dîvân, s. 73:63)

Köpeklerinin adını zikrettiğin o makamda

Lutfedip bir ara Âzerî'den de bahset

بر درش شب زنده داری من امروزینه نیست با سگ کویش مرا دیرینه حق صحبت است

(Dîvân, s. 80:254)

Onun kapısında benim gece beklemelerim bugün başlamış değildir

Sokağının köpeğiyle sohbet hakkım çok eskiye dayanır

آذری را با سگان کوی خود بنشسته دید خنده ای زد گفت درویشان صفایی دیگرست

(Dîvân, s. 81:289)

Âẕerî'yi kendi sokağının köpekleriyle oturmuş görünce

Gülümseyip dervişlerin safası başkadır, dedi

منم که تا سگ کوی تو آشنای من است کسی که نوبت شاهی زند گدای من است

(Dîvân, s. 84:364)

İşte o benim; senin sokağının köpeğiyle aşinalığım sürdükçe

Şahlığını ila edecek kimse ancak benim köpeğim olur

من که باشم تا که گویم با سگانت هم برم گرنه خود را کمتر از سگ دانم از سگ کمترم

(Dîvân, s. 148:2074)

Ben kimim ki köpeklerine denk olduğumu söyleyeyim

Eğer kendimim köpekten aşağı görmezsem köpekten beter olayım

هر کجا خوانند تفصیل سگان کوی تو چون سگان کمترین خوانند من سردفترم

(Dîvân, s. 148:2076)

Sokağının köpeklerinin listesini nerede okusalar

En hakir köpeklerin sayılırken en başta gelirim

مرا که سر به دو عالم فرو نمی آید　　سگان کوی تو را بینم احترام کنم

(Dîvân, s. 151:2155)

İki alemde de başı eğilmeyen ben

Sokağının köpeklerini gördüğümde saygı gösteririm

Âşık, maşuğun köpekleri seviyesinde olmaktan asla şikayetçi değildir. Bilakis bu durumdan memnundur bunu bir ayrıcalık ve üstün bir mertebe olarak görmektedir. Şeyḫ Âẕerî'nin aşağıdaki beyitleri bu durumu örneklemektedir:

آذری فردا از این بهتر چه باشد منصبی　　در قیامت گر شمارند از سگان او مرا

(Dîvân, s. 74:108)

Kıyamette eğer beni onun köpeklerinden sayarlarsa,

Ey Âẕerî! Yarın bundan daha iyi bir makam ne olabilir?

عشاق تو خود را ز سگان تو شمارند　　بنگر که گدایان تو چون صاحب جاهند

(Dîvân, s. 122:1387)

Senin âşıkların kendilerini senin köpeğin sayarlarken

Şu işe bak ki senin dilencilerin nasıl makam sahibi olurlar

Şaire göre maşuğun köpekleri, âşıklar sokağının servet sahipleridir ve aşığın kendisi de servet sahiplerinin sokağında ev almalıdır:

سگان دوست صاحب دولتان کوی عشاقند　　بگیر ای آذری در کوی صاحب دولتان خانه

(Dîvân, s. 168:2601)

Maşuğun köpekleri âşıklar sokağının servet sahipleridir,

Ey Âẕerî! Servet sahiplerinin sokağından ev al.

Nitekim, âşık yüz ömür yaşamanın ve her ömrünü maşukun köpeklerinden biriyle geçirmenin özlemi içindedir:

کاشکی صد عمر یابم با سگانت زندگی　　تا برم در کوی او با هر یکی عمری به سر

(Dîvân, s. 135:1733)

Keşke yüz ömrüm olsaydı köpeklerinle yaşamak için,

Sokağında her biriyle bir ömür geçirmek için,

Şeyḫ Âẕerî'nin gazellerinde köpeklerin zincire bağlanması ve kemik sevmesi gibi ayrıntılara da yer verdiği olmuştur. Mesela bir beytinde maşuğun köpeklerine taktığı zincirle aşığı çekerek zorla güzeller sokağına götürdüğünü ifade etmiştir (bk. Sokak). Şairin aşağıdaki beytine bakılırsa âşık öldükten sonra kemiğinin maşuğun köpeklerine verilmesini arzu etmektedir:

مرا ای بخت بد پیش سگان او بکُش روزی که تا در کویش از من استخوانی یادگار افتد

(Dîvân, s. 96:704)

Ey kötü talih! Beni günün birinde onun köpeklerinin önünde öldür ki

Sokağında benim bir kemiğim hatıra kalsın

Bir başka beyitte ise âşık, öldükten sonra kemiklerinin maşuğun sokağında bırakılmasını doğrudan maşuğun köpeklerine vasiyet eder:

استخوان ما پس از مردن ز کوی او مبر این وصیت یک به یک ما با سگانش گفته ایم

(Dîvân, s. 153:2208)

Öldükten sonra kemiklerimizi onun sokağından kaldırma!

Bu vasiyeti tek tek onun köpeklerine söyledik.

Şeyḫ Âẕerî, bir gazelinde ise aşığın hasmı olan rakibin köpek olduğu ve kemik istediği için zayıf âşıkların peşine düştüğünü belirtmiştir (125:1476).

دنبال عاشقان ضعیف از چه شد رقیب آری سگ است و سگ ز پی استخوان دود

(Dîvân, s. 125:1476)

Zayıf âşıkların peşine neden düştü rakip?

Evet, köpektir o ve köpek kemik peşinde koşar,

3.3.4.17. Kumru (قمری)

Kumru, güvercingillerden olan bu kuş türünün adıdır. Şeyḫ Âẕerî kumruyu bülbülle beraber öten bir kuş olarak ele almıştır:

از صوت بلبل و قمری مگر صبا مست است که خرده های گل اندر دهان غنچه نهاد

(Dîvân, s. 95:681)

Bülbül ve kumrunun sesinden saba yeli sarhoş mu oldu yoksa?
Çünkü gülün ayıplarını goncanın ağzına doldurdu (her kusurunu söyledi)

3.3.4.18. Çakal (شغال)

Çakal, Şeyḫ Âẕerî Divanı'nda sadece bir yerde Mehdî'nin ortaya çıkışını anlatan bir beyitte geçer ve Mehdî'ye muhalefet edeceklerin zayıflığını göstermek amacıyla zikredilir:

هزبر بیشه دین آنکه چون برون آید به دست قدرت او شیر کم بود ز شغال

(Dîvân, s. 53:39)

Din ormanının aslanı ortaya çıktığında,
Onun kudret eli karşısında aslan çakaldan zayıf düşer

3.3.4.19. Çekirge (ملخ)

Şeyḫ Âẕerî, Hz. Ali'ye hitap ettiği bir beytinde karıncanın Hz. Süleyman'a çekirge bacağı götürmesi hadisesine temas eder:

پای ملخ زمور سلیمان قبول کرد پس رد مکن تو هم سخنان محقرم

(Dîvân, s. 60:63)

Süleyman karıncadan çekirge bacağını kabul etti,
Sen de benim naçiz sözlerimi reddetme.

Karıncanın önemsiz gibi görünen bir şeyi eşsiz bir servete sahip Hz. Süleyman'a hediye etmekteki amacı elinde büyük bir imkânı olmasa bile Hz. Süleyman'ın tarafında olduğunu belli etmektir. Şeyḫ Âẕerî de bu beytiyle naçiz sözler olarak adlandırdığı şiirleri ile Ehl-i Beyt'i överek kayda değer bir fark yaratamasa bile tarafını belli ettiğini anlatmaktadır.

3.3.4.20. Deve (ناقه)

Şeyḫ Âẕerî, divanında iki beyitte deve ile ilgili peygamber mucizelerine değinmiştir. Hz. Salih'i andığı beytinde kayanın yarılarak içinden dişi bir deve çıkması mucizesini anmıştır (Bk. Hz. Salih). Bir beyitte ise devenin Hz. Muhammed'in

yanına gelerek ağır işlerde çalıştırıldığına dair peygambere şikâyette bulunduğu şeklindeki rivayetten söz etmiştir:

بشناخته فهم تو حدیث شتر پیر دریافته سمعت سخن از بره ی مثوا

(Dîvân, s. 28:53)

Senin idrakin yaşlı devenin anlattığını derk etti,

Senin kulağın yerdeki kuzunun sözünü duydu,

Yûsufnejâd'a göre beytin ilk mısraında şair, ifk hadisesinde Hz. Ayşe'nin devesinin dile gelip Hz. Ayşe lehine şahitlik yapmasından bahsetmiştir.[956] Ancak, bu açıklama makul gözükmemektedir. Devenin Hz. Muhammed'in yanına gelip sahibinin kendisine çok ağır işlerde çalıştırmasından şikâyet etmesiyle ilgili rivayetlere telmih yapıldığını düşünmek daha doğru olacaktır.[957] Yûsufnejâd, ikinci mısrada ise Hz. Muhammed'in Hayber'de kendisine takdim edilen etten yiyeceği sırada etin zehirli olduğunu Peygamber'e haber vermesi hadisesine telmihin olduğunu belirtmiştir ve bu yorum makuldür.[958]

3.3.4.21. Ejderha (اژد)

Şeyḫ Âẕerî, ejderha tabirini birbirinden farklı mazmunlar ile birlikte ele almıştır. Mesela, manevi hazinelere ulaşmak isteyenlerin önüne çıkan engelleri ejderha olarak nitelemiştir:

صد هزاران گنج الا الله داری در وجود اژدهای لاست بر هر گنج الای دگر

(Dîvân, s. 48:3)

Yüzbinlerce İllallah hazinesi vardır varlığında

Her İllâ hazinesinin başında ise bir başka Lâ ejderhası.

Benzer anlamdaki bir beyitte ise şair, maşukun vuslat hazinesinin bela ejderhalarının altında olduğunu ifade etmiştir:

چو گنج وصل تو در تحت اژدهای بلاست محب وصل تو هم طالب بلا باشد

(Dîvân, s. 108:1013)

Senin vuslat hazinen bela ejderlerinin altında olduğundan

Sana kavuşmayı dileyen de belaya taliptir

---

[956] Yûsufalî Yûsufnejâd, ***Taṣḥîḥ-i Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî***, s. 254.

[957] İbn Kesîr, ***el-Bidâye Ve'n-Nihâye: Büyük İslam Tarihi***, 6. Cilt, çev. Mehmet Keskin, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1994, s. 177-184.

[958] Yûsufalî Yûsufnejâd, ***Taṣḥîḥ-i Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî***, s. 255.

Şeyḫ Âẕerî, iki beytinde Hz. Ali'nin savaş meydanındaki halini ejderhaya teşbih etmiştir (Bk. Hz. Ali). Bir yerde ise Mehdî'yi Zülfikar ile ortaya çıkarak "felek aslanı"nın pençesini kıran bir ejderha olarak tasvir emiştir (bk. Aslan).

Hz. Musa'nın asasının gerçek bir yılana dönüşerek büyücülerin sahte yılanlarını yutması mucizesine telmihte bulunduğu kimi beyitlerinde de Şeyḫ Âẕerî ejderha sözcüğünü kullanmıştır. Mesela, bir beyitte şair İmam Rıżâ'yı Musa sıfatlı olarak tavsif etmiş ve ondan asasını atarak feleğin dört ejderini yenilgiye uğratmasını istemiştir:

یا امام هشتمین موسی صفت الق عصاک　　چون فکندش در دم این چار اژدر آسمان

(Dîvân, s. 61:56)

Ey sekizinci İmam, "elindeki değneğini at"ın[959] Musa sıfatlısı!
Ne zaman atacaksın onu feleğin dört ejderinin önüne?

Bedeni asaya, ruhu ise Musa'ya benzettiği bir beyitte ise Şeyḫ Âẕerî, beden ve ruhtan oluşan insana ejderhaya dönüşerek nefs Firavun'unu yenmesini öğütlemiştir (Bk. Hz. Musa).

3.3.4.22. Eşek (خر)

Eşek, esas olarak bir yük hayvanıdır. Şeyḫ Âẕerî de bir beytinde eşeği bu yönüyle ele almıştır:

چگونه رخت کسان را ز گل برون آرد　　کسی که هست فرو رفته در خلابش خر

(Dîvân, s. 50:46)

Başkasının eşyasını nasıl çamurdan çıkarsın,
Kendi eşeği çamura batmış olan?

Başka bir şiirinde ise Âẕerî, insanın ulaşmak için gayret etmesi gereken ulvî vasıfların zıddı olarak eşeği gösterir. Şaire göre, insan meleklerin tarafına doğru ilerlerse kemal derecelerine erecektir. Dinîn tersine giden ise eşektir (bk. Hristiyanlık).

3.3.4.23. Fil (فیل)

Şeyḫ Âẕerî, Hz. Ali ile ilgili bir kasidesinde onun için "fitne meydanının fili" ifadesini kullanmıştır (bk. Hz. Ali.) Fil savaş meydanında düşman hatlarını

[959] Bk. A'râf 117.

dağıttığına göre Âẕerî, Hz. Ali'nin fitneyi dağıtıp yok ettiğini anlatmak istemiş olmalıdır.

3.3.4.24. Hüdhüd (هدهد)

İbibik olarak da bilinen bu kuş, Ferîdüddîn-i Aṭṭâr'ın Manṭıḳu't-Ṭayr adlı tasavvufî manzum eserinin başlıca karakterleri arasında yer almaktadır. Şeyḫ Âẕerî de Hüdhüd'ü tek bir beytinde bu yönüyle ele almıştır. Bu beyte göre Hüdhüd'ün hikayesinin sırrını anlamak için Manṭıḳu't-Ṭayr'ı bilmek gerekmektedir (bk. Manṭıḳu't-Ṭayr).

3.3.4.25. Hümâ (هما)

Efsanevî kuşlardan birisi olan Hümâ'nın hususiyetleri hiçbir canlının ulaşamayacağı yüksekliklerde uçması, istediği her yere gidebilmesi ve hiç yere inmemesidir.[960] Bu bakımdan Hümâ yüceliğin, üstünlüğün ve en yüksek mertebenin sembolüdür. Şeyḫ Âẕerî de divanında iki yerde Mehdî'yi Hümâ'ya benzeterek gaybetteki İmam'ın halihazırda dünya üzerinde bulunan en yüksek derecedeki şahsiyet olduğunu vurgulamıştır (Bk. Mehdî). On İki İmam'ı vasfettiği bir kasidede ise Âẕerî, İmamların hepsini Hümâ olarak tavsif etmiştir:

همان همای هوای هویتند که حق برای مصلحت خلق کردشان ارسال

(Dîvân, s. 53:34)

Hüviyyet semasının hümâlarıdırlar ve Hakk,
Onları halkın iyiliği için göndermiştir,

3.3.4.26. Karınca (مور)

Karıncanın Hz. Süleyman ile konuşması klasik şiirin önemli mazmunlarından birisidir. Şeyḫ Âẕerî Divanı'nda da bu konunun işlendiği beyitler mevcuttur. Örneğin bir beyitte karıncanın Hz. Süleyman'a çekirge bacağı hediye etmesi zikredilir (Bk. Çekirge). Şair, karıncanın zikrettiği bir başka beyitte de Hz. Muhammed ile Hz. Süleyman'ı mukayese etmiş ve Hz. Muhammed'in en yüce peygamber olduğu sonucuna varmıştır:

با مور سخن گفت سلیمان و تو با سنگ تسبیح حصاء به ز سخن گفتن عرجا

[960] Cemal Kurnaz, "Hümâ" ***DİA***, XVIII. Cilt, 1998, s. 478.

(Dîvân, s. 28:57)

Süleyman karıncayla konuştu ve sen taşla,

Çakıl taşlarının tespihi karıncanın dile gelmesinden iyidir.

Yukarıdaki beyitte şair, Hz. Muhammed'in eline aldığı çakıl taşlarının tespih yaptığı ve sahâbelerin de buna şahit olduğuna dair rivayete telmihte bulunmuştur.[961] Şaire göre Hz. Muhammed'in mucizesi Hz. Süleyman'ın karıncayla konuşmasından daha üstündür.

Bir gazelinde ise şair, insanın maddi dünyadaki esaretini ters dönmüş fincanın içindeki karıncanın esaretine benzetmiştir:

درون طاس فلک مانده ایم سرگردان مثال مور که در طشت سرنگون باشد

(Dîvân, s. 108:1023)

Felek tasının içinde kaldık avare,

Ters dönmüş fincanın içindeki karınca misali,

3.3.4.27. Kuş (طایر، مرغ)

Şeyḫ Âẕerî'nin gazellerinde kuş, maşuk tarafından esir edilmiş olan biçare âşıktır. Şaire göre, insanların kuşları tuzak ve yemle yakalayıp tutsak etmesi gibi maşuk da insanları ben, ayva tüyü ve kakül ile yakalayıp esir etmektedir (bk. Kakül). Esasen, herkes maşuğun esiridir çünkü onun tuzağına yakalanmayan hiçbir kalp kuşu yoktur (bk. Maşuk). Maşuk, aşığın kalp kuşunu bazen de esir etmek yerine vurmaktadır:

سال ها شد تا ز تیر غمزه اش در خاک و خون دل چو مُرغ نیم بسمل در زمین پر می زند

(Dîvân, s. 119:1295)

Gönül senin gamze okunla vurulduğundan beri

Yıllardır toprak ve kan içerisinde kafası yarı koparılmış kuş gibi yerde çırpınıyor

Maşuğun kalp kuşuna yaptığı eziyetlere rağmen âşık için gerçek esaret maşuğun eline düşmek değil hicrandır çünkü maşuktan ayrı kalmış bir kalbin hali havada uçması gerektiği halde tuzağa yakalanmış bir kuşun hali gibidir:

دانی چه بود حال دل مانده ز دلدار وابسته به دامی شده مُرغی که هواییست

[961] Kâdi 'İyaz, ***Şifâ-i Şerîf***, çev. Naim Erdoğan, Hüseyin S. Erdoğan, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1977, s. 303-304.

(Dîvân, s. 90:526)

Sevgilide kalmış gönlün hâli nicedir, bilir misin?

Uçan kuşun tuzağa bağlı oluşu gibidir

Nitekim, aşığın ruh kuşu beden kafesinden çıkınca dahi uçup gideceği yer maşukun sokağıdır (bk. Sokak). İnsan ruhunun bir kuş, bedenin ise kafes olması tasavvuru Şeyḫ Âẕerî'nin başka beyitlerinde de görülür:

ما طایر قدسیم که اندر قفس تن ما بسته به صبریم و گرفتار ثباتیم

(Dîvân, s. 155:2249)

Biz, ten kafesinde sabra bağlanmış, sebata yakalanmış

Kudsiyet kuşlarıyız biz

Şaire göre ruh kuşunun esaretten kurtulmasının yolu ise maddi âlemi terk edip mana âlemine uçmaktır:

نمی رهد ز قفس مُرغ تا کند پرواز به سوی سدره از این دامگاه حرص و حسد

(Dîvân, s. 96:686)

Kuş kafesten kurtulamaz uçmadan

Bu hırs ve haset kümesinden Sidre tarafına

Şeyḫ Âẕerî, bir kasidesinde ise gaybetteki Mehdî'nin hanedanını sabır ve intizar kafesindeki bir kuşa benzetmiştir. Kuş kafesten çıktığında ise kanatlarını açacak ve cihana hâkim olacaktır (Bk. Kafes).

Şair, aşağıdaki beytinde ise hem düşünmeye yarayan insan aklını hem de mahlukat âlemini kuş olarak hayal etmiştir:

ز مُرغ فکر عجب نیست سرّ ملک وجود که در هوای تو ملک وجود در سیر است

(Dîvân, s. 81:297)

Varlık mülkünün sırrı yoksa düşünce kuşundan değil midir?

Çünkü senin havanda (hevânda) seyretmektedir varlık mülkü

Yukarıdaki beyitte Âẕerî, kâinatın sırlarının akıl ve düşünce ile elde edilebilmesi gerektiğini öne sürmüştür. Şairin kurduğu mantık ise şaşırtıcıdır. Âẕerî'ye göre düşünce kuştur ve kâinat da Yaradan'ın havasında seyrettiği için kuş olmalıdır. Aynı türden olduklarına göre düşünce kuşunun varlık mülkünün sırrını doğurması beklenebilecek bir şeydir. Diğer taraftan şair hava kelimesini de hevâ yani istek

anlamına gelebilecek şekilde tevriyeli olarak kullanmıştır. Buna göre bütün mahlukat Allah'a iştiyak içindedir ve ona ulaşma ümidiyle dönüp durmaktadır.

3.3.4.28. Ördek (مرغابی)

Şeyḫ Âẕerî'nin divanında ördek iki beyitte geçer ve suda yüzen bir kuş olması üzerinde durulur. İmam Rıżâ'yı övdüğü bir kasidesinde şair, memduhunun kemal deryasının uçsuz bucaksız oluşunu anlatmak için gökyüzünün bile ancak onda yüzen bir ördek olabileceğini söylemiştir:

چیست دریای کمالت بی کران بحری که هست　　همچو مُرغابی در آن دریا شناور آسمان

(Dîvân, s. 60:5)

Senin kemâlinin denizi nedir? Uçsuz bucaksız deniz.
Çünkü o denizde gökyüzü yüzen bir ördek gibidir

Mizahi unsurlar ihtiva eden bir şiirinde ise şair, durmadan abdest alan vesveseli bir sufiyi ördeğe benzetmiştir (bk. Vesvese).

3.3.4.29. Örümcek (عنکبوت)

Ankebût suresi 41. ayette Allah'tan başka veliler edinenlerin hali ağdan ördüğü çok zayıf evine güvenen örümceğin hâline benzetilmiştir. Şeyḫ Âẕerî de örümceği benzer bir anlamda kullanarak dünya ehli sahte dindarları tenkit emiştir:

به ریش و جبه و دستار و فش و علاق　　خدای را که دگر خلق را ز راه مبر

چو عنکبوت همه روزه می تنی دامی　　که از قضا مگسی افتدت به دام مگر

(Dîvân, s. 50:48-49)

Sakalla, cübbeyle, sarıkla ve taylasanla
Allah aşkına artık halkı yoldan çıkarma
Örümcek gibi bütün gün ağ örüyorsun
Belki kazara tuzağına bir sinek düşer diye

3.3.4.30. Papağan (طوطی)

Şeyḫ Âẕerî; papağanın konuşması, Hindistan'dan getirilmesi, şeker yemesi ve çok renkli ve güzel bir kuş olması gibi hususlar üzerinde durmuştur. Mesela, bir gazelinde kendisini şeker yiyen Hint papağanına benzetmiş, maşuğun ise papağandan çok daha güzel olduğunu ifade etmiştir:

آذری طوطی هند ارچه که شکر شکن است لیک با طبع نکویت ز کجا تا به کجا

(Dîvân, s. 71:10)

Âẕerî, Hint papağanı şeker yese de

Senin güzel tabiatın nerede, (papağan) nerede?

Bir başka gazelinde ise şair, maşuğu bütün kâinat bağına getirilip bütün alakayı kendine celbeden bir papağana teşbih etmiştir:

یا رب این سرو از لبِ آبِ حیات آورده اند یا مگر طوطی به باغ کاینات آورده اند

(Dîvân, s. 114:1171)

Ya Rab! Bu serviyi âb-ı hayâtın kaynağından mı getirmişler?

Yoksa kâinat bağına bir papağan mı getirmişler?

Şair papağan konuşması bakımından da maşuk ile mukayese etmiştir. Âẕerî'ye göre maşuk dile gelince can tazelenmektedir ve onun gibi harika konuşan bir papağan görülmemiştir (bk. Ağız ve Dudak).

Papağanın konuşması üzerinden Şeyḫ Âẕerî başka teşbihler de kurmuştur. Mesela, Ehl-i Beyt'i övdüğü şiirlerinin şeker yiyen papağanın konuşması gibi tatlı olduğunu söylemiştir (bk. Ehl-i Beyt). Başka bir beyitte, velayet bostanının tavus kuşu olan Hz. Ali'nin sıfatları karşısında akıl papağanının dilsiz kaldığını ifade etmiştir (bk. Hz. Ali). Şeyḫ Âẕerî, aşağıdaki beyitlerinde ise papağanı konuşmaya alıştırmak için karşısına ayna konulması usulüne temas etmiştir:

آذری از دیدن روی تو آمد در حدیث طوطی از آیینه نشنیدی که گویا می شود

(Dîvân, s. 127:1516)

Âẕerî, senin yüzünü görmekten dile geldi,

Papağanın ayna yüzünden konuşmaya başladığını duymadın mı?

آذری از پس آیینه سخن می گویی طوطی ناطقه ی حرف و کلامت گویم

(Dîvân, s. 158:2350)

Ey Âẕerî! Aynanın arkasından konuşuyorsun,

Söz söyleyip konuşan papağan diyorum sana,

Yukarıdaki beyitlerde şair, ayna da kendi suretinin görmekle dile geldiğini yani şiir söylediğini belirtmiştir. Şeyḫ Âẕerî'nin ifade etmeye çalıştığı mana kendi kalbine

bakarak elde ettiği tasavvufî hakikatlerin şiirlerinin kaynağı olmasıdır. Zira, tasavvufta gaybın aynası kişinin kalbidir.

3.3.4.31. Pervane (پروانه)

Klasik Fars ve Türk şiirinde pervane ile kast edilen gündüz bahçelerde dolaşan renkli kelebek değil, geceleri ışık kaynaklarının etrafında dönen güve kelebeği cinsi canlıdır. Pervane tabiri, ekseriyetle şem (mum) ile birlikte kullanılmış ve şemin maşuk, pervanenin ise ona kavuşmaya çalışırken kendini yakıp yok eden âşık olmasına dayanan kalıplaşmış bir mazmun yüzyıllar boyunca klasik şiirde varlığını sürdürmüştür. Şem û pervane mefhumunun bilinen ilk örneği Ḥallâc-ı Manṣûr'un (ö. 922) Arapça eseri Kitâbu't-Ṭavâsîn'dedir. Arapça "ferrâş" (kelebek) ve "miṣbâḥ" (kandil) kelimelerini kullanan Ḥallâc, kandil ateşinin hakikati temsil etmesi ve sâlikin sembolü pervanenin vuslat iştiyakı ile kendini ateşe atıp yok olması şeklindeki tasavvufî bakış açısını son derece gelişmiş bir şekilde ortaya koymuştur. Farsça şiirde şem ve pervane tabirlerinin bir arada ve âşık-maşuk ilişkisi kapsamında ele alınması ilk defa Ebû Sa'îd-i Ebû'l-Ḫayr'a (ö. 1049) ait olduğu düşünülen rubailerde görülür ama kalıplaşarak yaygınlaşması 12. yüzyıl şairleri vasıtasıyla olmuştur.[962]

Pervane, Şeyḫ Âẕerî'nin gazellerinde birkaç defa ve şem û pervane kalıp mazmunu dâhilinde geçmiştir. Şair maşukun mum, aşığın canının ise onun pervanesi olduğunu açıkça ifade etmiştir:

تو آن شمعی که جان پروانه ی توست دل عشاق خلوت خانه ی توست

(Dîvân, s. 86:419)

Sen, canın sana pervane olduğu mumsun

Âşıkların gönlü senin halvethanendir

Şairin başka bir beytinde ise aşk, can halvetinde muhabbet mumunu yakınca aşığın yanık yüreği pervasız bir pervaneye döner:

عشق در خلوت جان شمع محبت افروخت وین دل سوخته پروانه ی بی پروا شد

[962] Fatma Kopuz Çetinkaya, "İran Edebiyatında Şem' ve Pervanenin Anlam Serüveni", ***ERDEM***, Sayı 75, 2018, s. 183-208.

(Dîvân, s. 109:1048)

Aşk can halvethanesinde muhabbet mumunu yaktı,

Bu yanık yürek (mumun etrafında) pervasız bir pervane oldu,

Şeyḫ Âẕerî bir gazelinde ise mumu kelime olarak zikretmese de pervanenin yanmasından bahsetmiş ve kendi aşkının pervaneyi yok eden ateşten daha feci, deruni bir aşk olduğunu dile getirmiştir:

تو ای پروانه از بیرون که میسوزی چه می لافی تو را از عشق بیرون سوزد و ما را درون جوشد

(Dîvân, s. 112:1114)

Sen ey pervane dıştan yandığın halde ne konuşuyorsun?

Senin aşktan dışın yanıyor bizim ise içimiz kaynıyor.

3.3.4.32. Sedef (صدف)

Sedef, istiridye cinsinden içinde inci büyüten kabuklu bir deniz canlısıdır. Sedef tabirinin Şeyḫ Âẕerî Divanı'ndaki bütün kullanımları inci ile birliktedir. Çeşitli teşbihler dâhilinde sedef, beyitlerde incinin müsebbibi, menşei ya da asıl cevheri içinde barındıran zâhirî katman anlamındadır. Sedefin en sık teşbih edildiği mefhum ise kâinattır:

آیا ضمیر تو مجموعه ی قضا و قدر وجود تو صدف کاینات را گوهر

(Dîvân, s. 49:1)

Ey künhü kaza ve kaderin toplamı olan

Senin varlığın kâinat sedefinin incisidir

Yukarıdaki beyitte ilk bakışta sözü edilen incinin insan olduğu anlaşılmamakla beraber takip eden beyitlerde şairin umumen insanı muhatap alarak nefisle mücadele yönünde öğütler vermesi, kasidenin insanla alakalı olduğunu göstermektedir. Âẕerî, başka şiirlerinde de insanı kâinat sedefinin incisi olarak tanımlanmıştır:

ای عقل در کمال تو حیران چه جوهری این هر دو کون چون صدف آمد تو گوهری

(Dîvân, s. 68:1)

Ey kemaline aklı hayran eden! Nasıl bir cevhersin sen?

Bu her iki alem sedef olmuş ve sen de incisin

همه یک گوهرند آدمیان　　صدف است آسمان و تو گوهر

(Dîvân, s. 178:68)

Bütün Âdem oğulları bir incidir

Gökyüzü sedef ve sen incisin

Bir beyitte ise yaradılış sedefinin incisinin Hz. Muhammed olduğu ifade edilmiştir (bk. Hz. Muhammed).

Sedef tabirinin divandaki diğer kullanımları ise birbirinden çok farklı teşbihler içerisindedir. Örneğin şair, insanın yaratılışını yokluk sedefinden insanın varlık incisinin aşk tarafından çıkarılması şeklinde tanımlamıştır (bk. Adem). Âşıkların göz yaşı incilerinin toplandığı mekân toprak sedefidir (bk. Göz Yaşı). Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin incilerinin sedefi ise Hz. Ali'dir (bk. Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin). Bir beytinde ise Şeyḫ Âẕerî, ahir zamanda dünyanın manevi açıdan gerilemesini yine sedef benzetmesiyle ifade etmiştir:

نماند در صدف دهر دُرّ معرفتی　　فتاد در صف صاحب دلان مفارقتی

(Dîvân, s. 184:26)

Dehr sedefinde marifet incisi kalmadı,

Kalp sahiplerinin safına tefrika düştü.

3.3.4.33. Semender (سمندر)

Semender, görünüş olarak kertenkeleye benzeyen ama biyolojik olarak kurbağalarla akraba olup nemli muhitlerde yaşayan gerçek bir hayvandır. Ancak, efsanelerde ve klasik şiirin mazmunlarında semender ateşte yanmayan, hatta bilakis ateşte yaşayıp ateşten çıkınca ölen bir yaratık olarak hayal edilmiştir. Şeyḫ Âẕerî, bir beytinde semenderi zikretmiştir:

مثال زاهد و عشق و طریق عقل و ما با هم　　حدیث نار و ماهی قصه ی آب و سمندر شد

(Dîvân, s. 110:1060)

Zahit ile aşkın ve aklın yolu ile bizim misalimiz

Ateş ile balığın hikâyesi ve su ile semenderin kıssası gibidir

Şairin "biz" diye andığı topluluğu âşıklar, rindler veya sufiler olarak tasavvur etmek mümkündür. Ateşle özdeşleşen semender, su ile tam bir tezat içinde olduğuna göre zahitin aşkla, rindlerin ise akılla bağdaşması ihtimal dışıdır.

3.3.4.34. Ṣayd-ı Ḥaremî (صید حرمی)

Şeyḫ Âẕerî bu tabiri Mekke ve Medine'de belli sınırlar içerisindeki yerlerde öldürülmesi haram olan hayvanlar anlamında kullanmıştır:

برگرد درش ای که دهی سهم به تیرم زنهار مرنجان دل صید حرمی را

(Dîvân, s. 76:143)

O'nun sarayı çevresinde beni ok gibi yaya gerdiğinde
Sakın Ṣayd-ı Ḥaremî'nin kalbini incitme.

Yukarıdaki beyitte sözü edilen saray Kâbe olmalıdır. Kâbe'nin çevresinde ok atmaya girişmek ise dinî bir saikle bir iş yapmak şeklinde yorumlanabilir. Demek ki din adına bir iş yapma iddiasında olanlar, masumlara zarar vermekten kaçınmalıdır.

3.3.4.35. Sinek (مگس)

Şeyḫ Âẕerî'nin divanınında sinek, küçük ve çirkin bir canlı olması hasebiyle azamet ve güzelliğe tezat oluşturacak şekilde geçmiştir. Mesela, maşuğun akide şekerine benzeyen dudağı karşısında aşığın durumu âb-ı hayâta düşmüş sinek gibidir:

نبات است آن لب شیرین در آب افتاده و خالت بر آن لب با مگس ماند که در آب حیات افتد

(Dîvân, s. 96:691)

O tatlı dudak suya düşmüş şekerdir ve senin,
O dudaktaki halin âb-ı hayâta düşmüş sinek gibidir,

Şair, bir başka gazelinde ise maşuğu övmek için Cebrail'in onun yanında sinek gibi kaldığını söylemiştir:

عنقای هوای عشق چون بال گشاید باز جبریل امین آنجا قدر مگسی دارد

(Dîvân, s. 101:821)

Aşk semasının ankası açtığında kanat
Cibrîl-i Emîn orada sinek mesabesinde

Âẕerî, ulu şahsiyetlerin etrafından bulunan naçiz kişilerin mertebesinin yükselebileceğini ise şu şekilde dile getirmiştir:

در آن مقام که نشو و نمای سیمرغ است اگر پرد مگس ای خواجه شاهباز آید

(Dîvân, s. 129:1572)

Sîmurġun büyüyüp palazlandığı o makamda

Bir sinek uçsa şahbaz olup çıkar ey Hâce!

Bir gazelinde de şair, vuslata ulaşmak için sâlikin sakınması gereken mâsivâyı sineğe benzetmiştir:

گر طالب یاری مکن اندیشه ز اغیار　　هر جا شکری هست بود خرمگسی چند

(Dîvân, s. 116:1221)

Eğer yârı istiyorsan gayrıyı düşünme,

Şeker olan her yerde sığır sineği de olur.

3.3.4.36. Sivrisinek (پشه)

Şeyḫ Âẕerî, ilk kasidesinde Allah'ın kereminin en basit hayvan olan sivrisinekten en ulvi canlılardan birisi ankaya kadar bütün varlıklara ulaştığını söylemiştir:

بحر کرمش موج زن از شبکه ی ارزاق　　بر مور و ملخ ریخته و پشه و عنقا

(Dîvân, s. 27:12)

O'nun Kerem denizi dalgalanır da

Rızık ağından karınca ile çekirgeye, sivrisinek ile ankaya da dökülür

3.3.4.37. Şahin (باز)

Şeyḫ Âẕerî, şahini küçük kuşları avlayan yırtıcı bir hayvan olması yönüyle ele almıştır. Bir beytinde Hz. Ali'nin imanı ve iyiliği temsil eden gündüz şahinini gece kargasını avlamaya alıştırmak için bavlı vermesinden bahsetmiştir (bk. Bavlı). Başka bir beytinde ise Hz. Ali'nin şahini güvercini öldürmek üzereyken görüp onu bırakması karşılığında kendi bacağından et kesip vermesi rivayetine temas etmiştir (bk. Hz. Ali).

3.3.4.38. Tavus Kuşu (طاووس)

Tavus kuşu rengârenk tüyleri ile tanınan bir hayvandır ve umumiyetle bahçelerde görülür. Şeyḫ Âẕerî, sonbaharı anlattığı bir gazelinde farklı renklerde dökülen yapraklarla kaplanan çimenliği bir tavus kuşuna benzetmiştir:

بر اوراق چمن هر دم به چندین رنگ بنویسد　　که جز رنگی نبیند هر که در باغ جهان آید

به زیورهای رنگارنگ و و زینتهای گوناگون　　چمن گردد چو طاووسی که از باغ چنان آید

(Dîvân, s. 129:1598-1599)

Çimenlik yapraklarına her an birkaç renkle yazar da
Cihan bağına gelen renkten başka şey görmez
Rengârenk ziynetleriyle, çeşit çeşit süsleriyle
Çimenlik cennet bağçesinden çıkmış bir tavusa dönüşür

Başka bir beyitte ise şair, Hz. Ali'yi velayet bostanının tavus kuşu olarak adlandırmıştır (Bk. Hz. Ali).

3.3.4.39. Teḫâḳû (تخاقو)

Sözlüklerde teḥâḳû (تحاقو),[963] teḫâḳû (تخاقو)[964] ve teḫâḳûy (تخاقوی)[965] biçimleriyle kaydedilmiş olan bu nadir Türkçe menşeli sözcük "tavuk" demektir. Şeyḫ Âẕerî'nin bir beytinde teḫâḳû biçimi mevcuttur:

خاکستر شب بر دهن صبح بریزند کو بیضه ی زر می برد از بال تخاقو

(Kiyâyî-Restâḫîz, s. 73:7)

Gece külünü sabahın ağzına dökerler
Çünkü o, teḫâḳûnun kanadıyla altın yumurtayı taşır

Yukarıdaki beyitte gece külüyle gelen altın yumurta gece karanlığının içinden doğarak gökyüzünü aydınlatan güneşi temsil etmektedir. Öte yandan Teḫâḳûnun da sıradan bir tavuk olmadığı bellidir. Zira, külden yumurta çıkması benzetmesi Kaknüs kuşunun yanıp küle dönüştükten sonra külleri içinde oluşan bir yumurtadan yeniden doğması efsanesini çağrıştırmaktadır. Şeyḫ Âẕerî başka bir şiirinde de Kaknüs'ün küllerini gece karanlığı manasında istiare etmiştir (bk. Kaknüs).

3.3.4.40. Tilki (روباه)

Şeyḫ Âẕerî, tilkiyi korkak ve sinsi bir hayvan olarak değerlendirmiş ve onu aslanın zıddı olarak ele almıştır. Şaire göre Hz. Ali aslan mesabesinde olduğu halde onun dünya nimeti için hile yapan hasımları tilkidir (bk. Aslan). Aslanların korkudan tilki kesildiği meydanda ise Hz. Ali, ejderha gibidir (Hz. Ali).

---

[963] Şeyh Süleyman Efendî-yi Buḫârî, ***Luġat-ı Çaġatâyî ve Türkî-yi Oṣmânî***, Mihran Matbaası, İstanbul, 1298, s. 107.
[964] Ali Ekber Dihḫudâ, "Teḫâkû-Îl" ***Luġatnâme,*** Cild-i Pencum, s. 6498.
[965] Ali Ekber Dihḫudâ, "Teḫâkûy" ***Luġatnâme,*** Cild-i Pencum, s. 6499.

3.3.4.41. Timsah (نهنگ)

Günümüz Farsçasında daha çok "balina" anlamında kullanılan neheng kelimesi timsah anlamına da gelmektedir. Timsah, Âẕerî'nin divanında birbirinden çok farklı mazmunlar içerisinde geçmiştir. Suda yaşayan canlılar arasında timsah cüssesi ve gücü sayesinde en üst mertebede bulunandır. Bu bakımdan divanda timsaha benzetilen kişiler vasıfları ve meziyetleri açısından en üst noktaya ulaşmış, kâmil insanlardır. Mesela şair, sabrı ile tanınan Hz. Eyyûb'ü bir beyitte "sabır denizinin timsahı" diye anmıştır (bk. Hz. Eyyûb). Şii İmamları ise şaire göre sa'y etmede timsahtırlar yani Allah'a yakın olmak için gayretleri en üst seviyededir (bk. Genel Olarak Şiî İmamları). En büyük deniz canlısı timsaha bir şeyin tesir edebilmesi, o şeyin kudretini gösterir. Mesela Şeyḫ Âẕerî, bir gazelinde az bir miktar aşk şarabı denize dökülse timsahların bile coşacağını söyleyerek aşkın tesir gücüne işaret etmiştir (bk. Bade). Timsahı tehlikeli ve korkutucu bir hayvan olarak ele aldığı bir beyitte ise şair, hakikatlere ulaşmak için timsahlardan korkmadan kendini hayret denizine atması gerektiğini kendine hatırlatmıştır (bk. Hayret).

Şeyḫ Âẕerî bir beytinde insan aklının idrak noktasında yetersizliğini de timsahın sahilde yengeç yürüyüşü yapmasına benzetmiştir (bk. Yengeç)

3.3.4.42. Üveyik (فاخته)

Güvercingillerden sesi ve görünüşü güzel bir kuştur. Âẕerî'nin bir gazelinde çimenlikte Çin hükümdarı faġfûrun ihtişamına dair bir nağme söyleyen üveyik, dünyanın geçiciliğinin hatırlatıcısıdır:

بیا به طرف چمن آذری دمی بشنو سرود فاخته بر باد و بروت فغفور

(Dîvân, s. 135:1741)

Ey Âẕerî! Çimenlik tarafına gel ve dinle,
Üveyiğin faġfûrun kibir ve gösterişi hakkındaki nağmesini,

3.3.4.43. Yengeç (خرچنگ)

Şeyḫ Âẕerî bir beytinde insan aklının idrak noktasında yetersizliğini de timsahın yengeç yürüyüşü yapmasına benzetmiştir:

ای رفته نهنگِ خرد بحرِ کمالت بر ساحلِ ادراک چو خرچنگ به پهنا

(Dîvân, s. 27:16)

Ey Sen ki akıl timsahı senin kemal denizinin
İdrak sahilinde yengeç gibi yan yan gider

Yukarıdaki beyitte hitap edilen Allahü Teâlâ'dır. Allah'ın kemalinin denizi, O'na dair hakikatler yani ma'rifet olmalıdır. Akıl timsahı Allah'ın bilgisine ulaşmak için bu denize girmeye çalışmış ama idrak sahilinde kalmıştır. Timsahın sahilde yengeç gibi yan yan gitmesi ise aklın Allah'a dair hakikatleri kavramaktaki aczini göstermektedir. Şair, yengecin yürüme biçimini geri çekilme, tereddüt, hayret ve çaresizlik kavramlarını ifade etmek için kullanmıştır.

3.3.4.44. Yılan (مار)

Yılan, divanda olumsuz anlamlarda geçmiştir. Örnek olarak şair, ulvî âleme yolculuğu sırasında gördüğü ve dört unsuru temsil eden dört çirkin kadını yılana benzetmiştir (bk. Anâṣır-ı Erba'a ve Mevâlid-i Ṣelâṣe). Âẕerî'nin bir gazelinde ise yılan, tasavvufî aşk yolundaki zorlukların sembolüdür (bk. İnci). Bir başka şiirde de zalim maşuğun iki saç teli Żaḥḥâk'ın omuzlarından çıkan iki yılandır (bk. Żaḥḥâk). Şeyḫ Âẕerî, aşağıdaki beytinde ise yılanı bir deyim içinde kullanarak dünyaya esir olan insanın maneviyattan kopuşunu anlatmıştır:

دل فتاده است به دنباله ی کار دنیا نشنیدی به دم مار زند دست غریق

(Dîvân, s. 142:1925)

Kalp dünya işinin peşine takılmış,
Duymadın mı denize düşen yılanın kuyruğunu tutarmış.

3.3.5. Zamanla Alakalı Kavramlar

3.3.5.1. Mevsimler

3.3.5.1.1. İlkbahar (بهار)

İlkbahar, klasik edebiyatta üzerinde en çok durulan mevsimdir. Çiçeklerin açıp doğanın güzelleştiği ve bezm meclislerinin düzenlendiği mevsim olarak ele alınmıştır.[966] Şeyḫ Âẕerî de ilkbaharı bade içilen ve mutriplerin çalgı çaldığı mevsim

[966] İskender Pala, ***Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü,*** s. 54-55.

olarak tasvir etmiştir (bk. Mutrip). Şairin aşağıdaki beyitlerinde de ilkbahar; sâkî, bade ve kadehle birlikte anılmıştır:

آذری در موسم گل آمد از خلوت برون با لب ساقی و جام باده پیمان تازه کرد

(Dîvân, s. 103:871)

Âẕerî, gül mevsiminde çıktı halvetten dışarı,

Sâkînin dudağı ve bade kadehiyle ahdini tazeledi,

آمد بهار و تازه شد بار دگر صحن چمن ای ساقی گل رخ بیا جام دمادم ده به من

(Dîvân, s. 162:2432)

Bahar geldi ve bir kez daha tazelendi çayır çimen

Ey gül yüzlü sâkî! Hemen gel ve kadeh ver bana

Âẕerî'ye göre ilkbahar aynı zamanda doğanın dirilme ve güzelleşme mevsimidir. İlkbaharda bağ ve bahçe güzelleşir, diken ağacı çiçek açıp gül ağacına dönüşür (bk. Gül). Ağaçlar bu mevsimde tomurcuklanır, meyve vermeye başlar (bk. Ağaç). Cihan gençleşirken saba ve nesim yeli bahar kokusu yanında gülün ve maşuğun kokusunu da taşır (bk. Nesim Yeli).

Şeyḫ Âẕerî, kimi beyitlerindeyse Ḫayyâm'ı andıran br üslupla ilkbaharı dünyanın geçiciliğinin sembolü olarak ele almıştır:

به نو بهار جهان آذری مشو مغرور که این حدیقه بسی نو بهار دارد یاد

(Dîvân, s. 95:683)

Ey Âẕerî! Dünyanın ilkbaharıyla kibirlenme

Zira bu bahçenin hatırasında birçok ilkbahar var

بیا چون آذری گل را غنیمت دان که بعد از ما بسی گل بر دمد از خاک و بسیاری بهار آید

(Dîvân, s. 128:1547)

Gel sen de Âẕerî gibi gülü ganimet bil çünkü bizden sonra,

Çok güller çıkacak topraktan ve çok baharlar gelecek,

3.3.5.1.2. Sonbahar (خزان)

Şeyḫ Âẕerî, tabiatta görülen değişimlerin tasviri bağlamında sonbahardan bahsetmiştir. Bir gazelinde sonbaharda yaprakların farklı farklı renklerde olması hasebiyle çimenliğin bir tavus kuşuna döndüğünü ifade etmiştir (bk. Tavus kuşu). Âẕerî, sonbaharda doğanın harap olmasını ise rüzgârın gelip bağı yağmalaması olarak nitelemiştir (bk. Rüzgâr). Aşağıdaki beytinde ise ilkbaharda doğayı canlandıran yağmur sularının sonbaharda ise solan çimenleri söküp götürdüğüne dikkat çekmiştir:

فصل خزان ز باد بریزد درخت برگ　　این بار بین که بیخ چمن را بکند آب

(Dîvân, s. 77:191)

Güz mevsiminde rüzgârdan ötürü ağaç yaprak döker
Bak bu defa su çimenlerin kökünü söküyor

Şair, âşıkların âhının şiddetinden cennetin yapraklarının dökülmesini ise sonbahar yeliyle ağaçların yaprak dökmesine benzetmiştir (bk. Cennet).

3.3.5.1.3. Kış (زمستان)

Şeyḫ Âẕerî, divanında kış mevsimini andığı tek beytinde bu mevsimde gül ağacının çiçeklerini dökerek diken ağacına döndüğünü ifade etmiştir (bk. Gül).

3.3.5.2. Yılın Belli Günleri ve Ayları

3.3.5.2.1. Berat Gecesi (شب برات)

Şâ'ban ayının on beşinci gecesine denk gelen kandildir. Şeyḫ Âẕerî, bir beytinde maşuğun yüzünün birçok mumla donatılmış gibi aydınlık olduğunu söylemiş; mübarek gecelerde camilerin kandillerle ışıklandırılması geleneğinden hareketle maşuğun zülüflerini de Berat gecelerine benzetmiştir:

از هرطرفی روی تو شمعی است گرفته　　گویا سر زلفین تو شب های برات است

(Dîvân, s. 79:243)

Her taraftan bir mum toplamış senin yüzün
Senin iki zülüfün sanki Berat geceleridir

3.3.5.2.2. Kadir Gecesi (شب قدر)

Kadir gecesi, Kur'ân'ın indirildiği gecedir. Kadir suresinde Kadir gecesinin bin aydan daha hayırlı olduğu, bu gecede meleklerin Allah'ın emriyle yeryüzüne indiği ve sabaha kadar dünyada esenliğin hüküm sürdüğü belirtilmiştir. Kadir gecesinde ibadetlerin kat kat fazla sevap kazandırdığına ve bu geceyi ihya edenlerin Allah'ın rahmet ve ihsanına mazhar olacağına inanılır. Kadir gecesi Ramazan ayında olmakla beraber tam olarak ne zaman olduğu hususunda katiyet yoktur. Bu konudaki hadisler Ramazan ayının son on veya yedi gecesini işaret etmektedir. İslam âlimleri en çok Ramazan'ın 27. gecesi üzerinde durmuşlardır. Âlimlere göre Kadir gecesinin tam olarak tespit edilememesinin hikmeti ise Müslümanların daha çok geceyi ibadet ve duayla geçirmesidir.[967] Şeyḫ Âẕerî, bir beytinde Kadir gecesini bulmanın kısmet işi olduğu seylemek suretiyle Allah'ın manevi lütfuna nail olmanın kişinin iradesine bağlı olmadığını, Allahü Teâlâ'nın bu lütfu istediği kuluna verdiğini anlatmak istemiştir:

به حیله جان پدر در نیافت کس شب قدر بگو به دولت بیدار و بخت بار آزاد

(Dîvân, s. 95:660)

Ey babasının canı (evlat)! Uyanık talih ve baht açıklığı olmadan
Kimse hile ile Kadir gecesini bulamamıştır

3.3.5.2.3. Muharrem Ayı (ماه محرم)

Hz. Hüseyin ve etrafındakilerin Kerbelâ'da şehit edilmesi Muharrem ayının onuncu gününe denk gelen aşure gününde gerçekleştiği için bu ayın Şiîler için önemi büyüktür. Şiîler, Hz. Hüseyin'in ve Kerbelâ'nın yasını tutmaya dayalı ayinlerini bu ayda ifa ederler.[968] Şeyḫ Âẕerî, muharrem ayında hissettiği matemi şu şekilde dile getirmiştir:

ای دل حیات ماه محرم حرام شد آری حساب عمر درین مه تمام شد
باز از فراق آل نبی آب چشم ما چون خاک کربلا ز بلا تیره فام شد

(Dîvân, s. 182:1-2)

Ey gönül! Muharrem ayında yaşamak haram oldu,

[967] M. Sait Özervarlı, "Kadir Gecesi" ***DİA***, XXIV. Cilt, 2001, s. 124-125.
[968] M. Kamil Yaşaroğlu, "Muharrem" ***DİA***, XXXI. Cilt, 2006, s. 5.

Evet, bu ayda ömrün hesabı tamam oldu,
Bir kez daha Âl-i Nebi'nin ayrılığıyla göz yaşımız,
Kerbelâ toprağı gibi beladan daha siyah oldu,

3.3.5.2.4. Miraç Gecesi (شب معراج)

Hz. Muhammed'in Mescid-i Aḳṣâ'dan göğe çıkması hadisesinin gerçekleştiği Receb ayının 27'sine denk gelen geceye miraç gecesi denir. Âẕerî bir gazelinde maşuğun siyah zülfünü miraç gecesine teşbih etmiştir (bk. Miraç).

3.3.5.2.5. Nevruz (نوروز)

İran takvimine göre yeni yılın başlangıcı olan nevruz, 21 Mart'a denk gelir. Şeyḫ Âẕerî, nevruzu baharın başlangıcı saymış ve neredeyse baharla eş anlamlı olarak ele almıştır. Bir beytinde İsa'nın nefesi ve Hızır'ın hayatı dedikleri şeyin nevruz ve bahar havasından başka bir şey olmadığını söyleyerek yılın bu zamanında doğanın canlanıp insanların neşelenmesi olgusuna temas etmiştir (bk. Hz. İsa). Şairin hususen üzerinde duruduğu bir nokta ise nevruzda güllerin açıp bülbüllerin ötmesidir:

مه نوروز شد عیدی بود گر آن بهار آید نوای بلبل آمد وقت شد کان گل عذار آید

(Dîvân, s. 128:1542)

Nevruz ayı girince bayram olur; o bahar da gelirse
Bülbül sesi gelir; o gül yanaklının geliş vaktidir

بلبلان از بوی نوروزی به فریاد آمدند کم نه ایم از بلبلی ما نیز فریادی کنیم

(Dîvân, s. 158:2336)

Bülbüller nevruz kokusundan feryat etmeye başladılar
Bülbülden az değiliz, biz de feryat ediyoruz,

Âẕerî, ayrıca nevruz vakti saba ve nesim yellerinin bağda bahçede estiğini dile getirmiştir (bk. Nesim Yeli).

3.3.5.2.6. Şeb-i Yeldâ (شب یلدا)

Şeb, Farsça gece demektir. Yeldâ ise Süryanice menşeli bir sözcüktür ve doğum anlamına gelir. 22 Aralık tarihine denk gelen yılın en uzun gecesine İranlılar şeb-i

yeldâ ismini vermişler ve İslam öncesi geleneklerin bir devamı niteliğinde bu geceyi bir tür bayram olarak kutlayagelmişlerdir. Şeyḫ Âẕerî'nin şiirlerinde şeb-i yeldâ karanlıkla irtibatlandırılmıştır. Şair, bir kasidesinde küfür karanlığı üzerine akseden tevhid hakikatinin şeb-i yeldâda parlayan aya benzediğini söylemiştir (bk. Tevhid). Âẕerî, aşağıdaki beytinde ise sülûk yolunun zorluğunu ve bu yolda ancak bir mürşit rehberliğinde ilerlemenin mümkün olduğunu ifade etmiştir:

طریق وادی و ره ناپدید و شب تیره　　به نور ماه توان رفت در شب یلدا

(Dîvân, s. 36:82)

Vadi güzergâhı ve yolu belirsiz ve gece karanlık
Ay ışığıyla yol katedilebilir şeb-i yeldâda,

3.3.5.2.7. Tîrmeh (تیرمه)

Tîrmeh; İran takvimindeki aylardan birisidir. Tîr ve tîrmâh olarak da bilinir. Miladi takvimdeki Haziran ve Temmuz aylarına denk gelmekle beraber sonbahar mevsimini ifade etmek için de kullanılmıştır.[969] Şeyḫ Âẕerî, tîrmeh sözcüğünün tîr (ok) ve meh (ay) hecelerinden oluşmasından yola çıkarak bir kelime oyunu yapmıştır:

ز تُرک چشم او دل خواست تیری　　کشید از ابرو آن تیری و مه گفت
رخت را گفتمش تا مه چنین است　　کمال میوه باشد در تیرمه گفت

(Dîvân, s. 93:623-624)

Onun Türk gözünden bir ok istedi gönül
O oku kaş (yayında) çekti ve (ona) ay dedi
Çehrene "ay böyle mi olur?" dedim
Meyvenin olgunluğu tîrmehte (ok-ay) olur, dedi

Yukarıdaki beyitte Şeyḫ Âẕerî, tîrmehi sonbahar anlamında kullanmıştır. Bu mevsimde meyveler olgunlaşmaktadır. Tîrmeh "ok ve ay" olarak düşünüldüğünde ise maşuğun kusursuz güzelliğinin kaşın hem ok yerleştirilmiş gergin yaya hem de hilale benzemesiyle zuhur ettiği manası çıkmaktadır.

[969] Ali Ekber Dihḫudâ, "Tîrmâh" ***Luġatnâme,*** Cild-i Pencum, s. 7201.

4. Şeyḫ Âẕerî Divanı'nda İnsan ve Cemiyet

4.1. İnsan

4.1.1. Genel Olarak İnsan

Şeyḫ Âẕerî'nin düşüncesinin temelinde İslam olduğu için insan kavramına yaklaşımını anlamak için de öncelikle İslam'ın insana bakışına kısaca göz atmak gereklidir. İslam inancına göre en güzel biçimde yaratılmış ve yeryüzünde halife kılınmıştır. Mahluklar içerisinde en üstün cinstir. İnsanı farklı kılan en önemli vasıflarından birisi ise hür iradesi ve aklıdır. Hayır ve şerri idrak etme ve birini seçme yetisi sayesinde insan meleklerden bile üstün olma imkanına sahiptir. İnsanın dünyadaki varlığını amacı da zaten kemale ulaşmaktır. Bu yoldaki en önemli engel ise insanın kendisidir. Kendisine yani nefsine yenik düşen insan ise aşağıların en aşağısına düşme tehlikesiyle karşı karşıyadır.[970] İslam'daki insan anlayışını Şeyḫ Âẕerî'nin şiirlerinde de aynen görmek olasıdır. Söz gelimi Âẕerî'ye göre beşer kâinattaki en önemli varlık türüdür. Şair, bu düşüncesini sedef-inci benzetmesiyle ifade etmiştir:

همه یک گوهرند آدمیان　　صدف است آسمان و تو گوهر

پادشاهی تو در ممالک خاک　　آفرینش تورا همه لشکر

(Dîvân, s. 178:68-69)

Bütün Âdem oğulları bir incidir

Gökyüzü sedef ve sen incisin

Toprak memleketlerinde padişahsın sen,

Yaratılış cümle senin ordundur,

Şairin insanı konu alan bir kasidesinde geçen aşağıdaki beyitte de beşerin tüm mahlukatın içinde en üstün cins olması fikri mevcuttur:

سلطان آفرینشِ عالم تویی از آنک　　از تخت عرش آمده چون تاج بر سری

(Dîvân, s. 68:19)

Âlemin yaradılışının sultanı sensin çünkü

Arş tahtından başında taçla gelmişsin

[970] İlhan Kutluer, "İnsan" ***DİA***, XXII. Cilt, 2000, s. 320-323.

Aynı kasidenin sonraki bir beytinde ise Âẕerî, insanın kâinattaki en güzel ve önemli unsur olduğunu bir kez daha vurgulamıştır:

مجموع کاینات کلام ذمیمه اند لیکن ز جملگی تو کلام معنبری

(Dîvân, s. 68:22)

Kâinatın tamamı çirkin sözlerle doludur

Lakin hepsinin içinde amberli söz sensin

"Andolsun, biz insanoğlunu şerefli kıldık. Onları karada ve denizde taşıdık. Kendilerini en güzel ve temiz şeylerden rızıklandırdık ve onları yarattıklarımızın birçoğundan üstün kıldık." mealindeki İsrâ suresi 70. ayet ve "Biz, gerçekten insanı en güzel bir biçimde yarattık." mealindeki Tîn suresi 3. ayet; Kur'an-ı Kerîm'de insanın mahlukat içindeki seçkin konumunun vurgulandığı iki ayettir. Şeyḫ Âẕerî, bir beytinde bu ayetlerden iktbasta bulunarak insanın üstün niteliklerle yaratılmış olduğunu ifade etmiştir:

شرف گرفت به تشریف الحسن التقویم کمال یافت به تکمیل تاج کرمنا

(Dîvân, s. 34:10)

"En güzel bir biçim"[971] *şerefi ile onurlandı,*

"Şerefli kıldık"[972] *tacı ile kemal buldu,*

Şeyḫ Âẕerî, bir kasidesinde kâinatı tavanı felek, odaları dağlar ve denizler olan Allah'a ait bir ev olarak tasvir etmiştir. Meleklerin hizmetkar, hayvanlarla bitkilerin nimet dolu tabaklar nispetinde olduğu bu evde insan ise misafirdir (bk. Kâinat). Bir başka deyişle Âẕerî'ye göre tüm kâinatın amacı insana hizmet etmektir. İnsana düşen ise bu evde komşu olduğu Allahü Teâlâ'nın gölgesi olmak yani onun istediği şekilde amel etmektir (bk. Amel). Diğer yandan, insanın asıl vatanı maddi alem değildir. İnsan, ilk olarak Dâru'l-Beḳâda yaratılmış ama daha sonra ten merkebine binerek meleklerin davulları eşliğinde dünyaya göç etmiştir (bk. Dâru'l-Beḳâ). Şair, insanın ulvi aleme ait olduğunu aşağıdaki beytinde de ifade etmiştir:

ما از آن عالمیم نورانی نه ازین خاکدان ظلمانی

(Dîvân, s. 180:140)

Biz o nurlar alemindeniz,

[971] Bk. Tîn 4.
[972] Bk. İsrâ 70.

Bu karanlık toprak mekânından değiliz,

İnsanın mana aleminden maddi aleme indirilmesinin amacı ise dârü'l-harb mahiyetinde olan dünyayı fethetmektir (bzk. Amel). Bu savaşta akıl, gönül ve Peygamber insanın yanındadır. Karşısındakiler şeytan, nefis ve hevadır (bk. Heva). Şeyḫ Âẕerî, nebilerin bile zorlukla başa çıktığı amansız şeytanı insanoğlunun en büyük düşmanı olarak görmektedir (bk. Şeytan). Ancak, insan bu amansız düşmanı yenme gücüne sahiptir. Zira, hidayet atına binen insan şeytan ordusunu dağıtacak bir cengavere dönüşmüş sayılır (bk. Şeytan).

Şeyḫ Âẕerî'ye göre insan manevi bakımdan hem en yüce mertebeye yükselme hem de en aşağı seviyeye düşme potansiyeli olan bir varlıktır. Eğer aklını takip ederse melekten bile daha iyidir ama nefsinin peşine takılıp dinin emrettiğinin tersine giderse eşeğe ya da hayvandan beter bir varlığa dönüşür (bk. Melek, Hristiyanlık). Şair, insanın hem iyiliği hem kötülüğü harekete geçmemiş kuvve olarak içinde barındırdığını şu beyitlerinde de dile getirmiştir:

هم دوزخ عذابی و هم آتش جحیم هم روضه ی بهشتی و هم حوض کوثری

(Dîvân, s. 68:6)

Hem cehennem azabısın hem de dûzeh ateşi,

Hem cennet bahçesisin hem de Kevser suyu,

تا خصلت کدام جهان بر تو غالب است کز جملگی خصایص عالم مخمری

(Dîvân, s. 68:27)

Kim bilir dünyanın hangi vasfı sende üstün gelecek,

Çünkü alemin bütün vasıflarıyla yoğrulmuşsun,

4.1.2. İnsana Ait Duygu ve Hasletler

4.1.2.1. Cimrilik (بخل، خسیس)

Zenginliğini artırma hırsıyla hayır için harcama yapmaktan kaçınmak demektir. Cimrilik Kur'an'da ve hadislerde tenkit edilmiş, İslam âlimleri tarafından da manevi ve ahlaki bir hastalık addedilmiştir.[973] Şeyḫ Âẕerî de bir beytinde dünya nimetini

[973] Mustafa Çağrıcı, "Cimrilik" ***DİA***, VIII. Cilt, 1993, s. 4-5.

cimrice biriktirenleri hasta yemeğine bağımlı diye niteleyerek cimriliğin bir hastalık olduğunu teyit etmiştir (bk. Dünya). Esasen Âẕerî, cimriliğin en kötü insan hasletlerinden biri olduğunu düşünmektedir:

بگفت چیست بتر از صفات مذمومه　　پس از نفاق بیان کن ز عیب خلق به ما
جواب دادم و گفتم که بعد قبح نفاق　　بتر ز بخل مدان خصلت از رجال و نسا

(Dîvân, s. 38:49-50)

Dedi: Söyle bize, halkın ayıpları içinde nifaktan sonra
Çirkin sıfatlardan en kötüsü hangisidir?
Cevap verdim ve dedim: Nifak suçundan sonra
Erkek ve kadınlar için cimrilikten beter bir sıfat bilme

Şeyḫ Âẕerî, bir kasidesinde ise Allah'ın cimriliği neden yarattığı sorusu üzerinde durmuş ve bunun Allah'ın hikmetinin bir gereği olduğu sonucuna ulaşmıştır (bk. Hikmet).

4.1.2.2. Cömertlik (جود، سخا، سخاوت، کرم)

Cömertlik, para ve diğer imkanlarıyla karşılık beklemeden insanlara yardımcı olmaya meyletmek demektir. Şeyḫ Âẕerî, cömertliğin en üstün insani vasıflardan birisi olduğunu şu beyitlerinde dile getirmiştir:

بگفت چیست بگو بهترین صفات کمال　　جواب دادم و گفتم کرم شناس و سخا
کرم ز مخزن توفیق خلعتی خاص است　　که آن به قامت خوبان بریدن از بالا
سوال کرد و بگفتا کرم نتیجه ی چیست　　بگفتم از شفقت زاد چشمه های عطا
سخاوت و کرم اولاد شفقتند ولی　　سخا برادر و همشیره ی سخاست حیا

(Dîvân, s. 38:51-54)

Dedi: Söyle, kemal sıfatları içinde en iyisi nedir?
Cevap verdim ve dedim: Kerem ve cömertlik olarak bil,
Tevfik mahzeninden gelen kerem müstesna bir hilattır,
Güzellerin boyuna göre kesilmiştir tepeden,
Sordu ve dedi: Kerem neyin sonucudur?
Dedim: Şefkatten doğmuştur infak pınarları,
Cömertlik ve kerem şefkatin evladıdır ama,
Cömertlik erkek kardeştir ve bacısıdır hayâ,

Âẕerî'ye göre kerem ehli olan kişiden bir şey istemeye gerek yoktur çünkü o zaten ihsana hazırdır (bk. Sövgü). Şair, yağmur bulutu gibi çöle gitmeyenin göz yaşı dökmekten kurtulamayacağını söylediği bir beytinde ise saadeti bulmanın yolunun cömertlik olduğunu hatırlatmıştır (bk. Bulut). Bir başka beytinde de cömertliği himmet sahibi olanların en belirgin vasfı saymıştır (bk. Himmet).

Şeyḫ Âẕerî'nin Hz. Ali'yi övdüğü kasidelerinde sıklıkla üzerinde durduğu hususlardan birisi onun cömertliğidir. Şair, Hz. Ali'nin cömertlikte rakipsiz olduğunu söylemiş ve bu konudaki rivayetlere beyitlerinde telmihte bulunmuştur (bk. Hz. Ali).

4.1.2.3. Dil (زبان)

Şeyḫ Âẕerî dili bir uzuv ismi olarak değil de insanın konuşma ve haberleşme kabiliyetini ifade eden bir tabir olarak ele almıştır. Şair, bir beytinde dili doğruluk adına kullanmaya büyük önem verdiğini ortaya koymuştur:

گر مسلمانی بود پرهیز کردن از زبان　　کافرم گر زاهدان شهر ایمان می برند

(Dîvân, s. 118:1271)

Eğer dilden sakınmak Müslümanlık oluyorsa,
Kafirim ben, zahitler iman şehrini alsalar bile,

Nitekim Âẕerî, Ehl-i Beyti müdafaa ederken dilini hançer gibi kullandığını ve Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin'in düşmanlarının ciğerini diliyle yırttığını söylemiştir (bk. Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin).

Öte yandan şaire göre dilin anlatabileceklerinin de bir sınırı vardır. Söz gelimi, Allah'ın hikayesini anlatmak dilin sınırları dışındadır (bk. Allah). Âẕerî, aşağıdaki beytinde de kişi dili ne kadar tesirli olursa olsun elde edebileceklerinin bir yere kadar olduğunu hatırlatmıştır:

کسی ز لاف به تشریف لافتی نرسد　　اگر به تیغ زبان همچو ذوالفقار شود

(Dîvân, s. 126:1496)

Kimse lafla "lâ fetâ" şerefine nail olmadı,
Keskin diliyle Zülfikar gibi olsa da

Bir diğer beytinde ise şair, insanların çoğu defa dilllerini gerçek dışı şeyleri yaymak için kullandıklarını ifade etmiştir:

با وجودت بود من گر بر زبان آمد مرنج　　چون بسی گیرند مردم در زبان نابوده را

(Dîvân, s. 75:133)

Senin yanında olduğum dillerde dolaşırsa gocunma,

Çünkü olmayan şeyleri insanlar dile çok getirir,

Şeyḫ Âẕerî'ye göre himmet sahibi olan insan çok konuşmak yerine iyilik yapmakla meşgul olandır (bk. Himmet). Şair, aşağıdaki beytinde de yapılan iyiliklerden mümkünse hiç bahsetmemeyi tavsiye etmiştir:

از نیکی نقطه ای گر بر زبان آری زیان دارد　　که لایق نیست از دست آنچه آید بر زبان آید

(Dîvân, s. 130:1611)

İyilik hakkında bir noktayı bile dile getirsen zarardır,

Çünkü elinden geleni dile getirmek uygun değildir,

4.1.2.4. Görme ve Duyma

Âẕerî, görme duyusunun işitme duyusundan daha güvenilir olduğunu düşünmektedir:

حسن کسان شنیده و حسن تو دیده ایم　　با دیده اعتبار نباشد شنیده را

(Dîvân, s. 75:136)

Başkalarının güzelliğini duyduk; senin güzelliğini ise gördük

Görülmüş varken duyulmuşa güvenilmez

4.1.2.5. Haset (حسد)

Haset ya da kıskançlık; başkasının malını, iyi vasıflarını veya başarısını çekememek ve bu yüzden o kişinin kötülüğünü istemektir. Şeyḫ Âẕerî, müteaddit beyitlerinde hasedin ne kadar kötü bir şey olduğunu vurgulamıştır. Şaire göre tüm ateşlerden daha şiddetli olan ateş gizli hasettir (bk. Ateş). İnsan dünya hapishanesinde hırsa ve hasede esirdir (bk. Dünya). Ruh kuşunun dünya kafesinden kurtulmasının tek yolu ise hırs ve hasetten vazgeçmektir (bk. Sidretü'l-Müntehâ). Şairin Hz. Ali ile şeytanın güreşini anlattığı kasidesinde şeytan dahi hasetten kaçınmanın önemini dile getirmiş ve kendi başına gelen felaketlerin hasetten kaynaklandığını ikrar etmiştir:

اولین آن کز حسد اندر جهان پرهیز کن　　هرچه من دیدم به عالم از حسد بود اولا

(Dîvân, s. 39:33)

İlk olarak dünyada hasetten sakın

Âlemde başıma gelen ne varsa en başta hasettendi

4.1.2.6. İkiyüzlülük (ریا)

Şeyḫ Âẕerî, bir gazelinde ikiyüzlülüğün çok yaygınlaştığını belirtmiş ve kendisi ikiyüzlülükten korunabildiği için Allah'a şükretmiştir:

سیلاب ریا آذریا بد گذری داشت المنت لله که از آن جوی بجستیم

(Dîvân, s. 155:2263)

İkiyüzlülük seli kötü geçti, ey Âẕerî!

Elhamdülillah biz o suyun üzerinden atladık

4.1.2.7. Keder (غم)

Şeyḫ Âẕerî, bazı beyitlerinde keder duygusunu müşahhas varlıklara benzeterek izah etmiştir. Mesela, bir gazelinde kederi kalp iklimini ve can mülkünü istila eden bir sultan olarak ele almıştır (bk. Sultan). Başka bir gazelinde ise keder, takat şişesini kıran bir taştır (bk. Şişe). Şair, dünyayı ise kader ile saadetin işret mekânı olarak tanımlamış, hayatta neşe kadar hüznün de yeri olduğunu hatırlatmıştır (bzk. Zühal).

Âẕerî'ye göre kederli olmak en çok aşk ehline ait bir vasıftır ve onların bu hali ezelde takdir edilmiştir:

استاد ازل رسم محبت چو بنا کرد در کوچه ی ما ساخت مگر خانه ی غم را

(Dîvân, s. 74:102)

Ezel ustası muhabbet âdetini inşâ edince

Gam evini bizim sokağımıza mı yaptı yoksa?

Kederlerin en büyüğü ise maşuktan ayrı olmanın kederidir. Şeyḫ Âẕerî, mümkün olan tüm acı, gam ve hüzün birleşse ancak firak içinde geçen bir güne denk olacağını ifade etmiştir (bk. Firak-Hicran). Diğer yandan âşık, kederinin ağırlığına rağmen halinden memnundur ve başka yerden iyilik geleceğine hoyrat maşuğun gamını çekmeyi yeğlemektedir (bk. Gayr). Âşığın tüm kederini bir anda ortadan kaldırabilecek hadise ise maşuğu görmektir:

گرم هزار غم روزگار پیش آید همین که روی تو بینم دلم بیاساید

(Dîvân, s. 129:1577)

Bana zaman bin keder bile getirse,

Senin yüzünü gördüğüm anda kalbim huzur bulur,

4.1.2.8. Kibir (تکبر، کبر)

Kibir, büyüklenme demektir. Şeyḫ Âẕerî, kibirden kaçınmayı öğütlediği bir beytinde Ṭâḳ-i Kisrâ'daki çatlağın da kibirden olduğunu söylemiştir (bk. Ṭâḳ-i Kisrâ). Şairin Hz. Ali'nin güreşte şeytanı alt etmesini anlattığı kasidesinde geçen ve şeytanın ağzından çıkan şu cümle de kibrin zararına örnek teşkil etmektedir:

پند ثانی آنکه از کبر وز عجب اعراض کن زانکه من از کبر افتادم ز درگاه خدا

(Dîvân, s. 40:34)

İkinci öğüt kibir ve gösterişten yüz çevirmektir,

Zira ben kibir yüzünden kovuldum Allah'ın dergahından,

Şeyḫ Âẕerî'ye göre dünya ehlinin kibirlenmesi iman eksikliğinin emaresidir ve çirkin bir davranıştır. Ancak, dervişlerin kibirlenmesi güzeldir çünkü onların dünyaya sırt döndüklerinin göstergesidir (bk. Dünya). Şair bir gazelinde geçen aşağıdaki beytinde de dervişlerin kibir gibi görülen tavırlarının sıradan insanların kibrinden farklı olduğunu vurgulamıştır:

در اهل فقر خواجه تکبر گمان مبر که آن کبر نیست کوکبه ی نور کبریا است

(Dîvân, s. 85:402)

Fakr ehlinde kibir var sanma beyim,

Çünkü o kibir değil, ululuk nurunun yıldızıdır,

Âẕerî, bir şiirinde dervişler dışındaki kişilerin de doğru yerde ve zamanda olmak kaydıyla kibir göstermesinin uygun olabileceğini ifade etmiştir. Söz gelimi dinin yücelmesi için hükümdarın büyüklenmesi doğru bir iştir (bk. Hikmet).

4.1.2.9. Mertlik ve Namertlik (مردی، نامردی)

Mert; yiğit, güvenilir, insanlıktan nasibini almış kimse demektir. Namert ise merdin zıddı olup alçak ve soysuz manasındadır. Şeyḫ Âẕerî'ye göre mertlik ve namertlik zor zamanlarda kendini belli eden hasletlerdir:

در راحت و نشاط که داند که مرد کیست　　نامرد را به گاه الم می توان شناخت

(Dîvân, s. 79:222)

Rahatlık ve saadette bilinmez kimin mert olduğu

Keder vaktinde anlaşılır kişinin namert

4.1.2.10. Öfke (خشم)

Şeyḫ Âẕerî, öfkeyi hırs ve şehvetten bile daha yakıcı bir ateş olarak tanımlamıştır (bk. Ateş).

4.1.3. Tarihî ve Efsanevî Şahsiyetler

4.1.3.1. Ahmed-i Câmî (احمد جامی)

Ahmed-i Nâmeḳî-yi Câmî (ö. 1141) Horasan'da yaşamış mutasavvıf bir şairdir.[974] Şeyḫ Âẕerî, kendisinin de Ahmed-i Câmî'den etkilendiğini ima etmiştir:

به دور آذری پرهیز کن صوفی ز بدمستی　　که شرب شعر او کبرا و ساقی احمد جامیست

(Dîvân, s. 85:408)

Sufi, Âẕerî'nin etrafında bedmestlik etmekten kaçın

Çünkü onun şiirinin içimi ululuktur ve sâkî de Ahmed-i Câmî'dir

4.1.3.2. Âmîl (عامیل)

Bakara suresinde anlatılan sarı inek kıssasında cinayete kurban gidip daha sonra bir süreliğine dirilerek katiller hakkında bilgi veren şahsın adı kimi tefsircilere göre Âmîl'dir.[975] Şeyḫ Âẕerî, divanındaki tek bir beyitte Âmîl'i anmıştır:

عجب مدار گواهی ز دست و بازوی خویش　　حدیث گاو شنو بر شهادت عامیل

(Dîvân, s. 56:28)

Elinin ve kolunun şahitliği tuhafına gitmesin

İnek kıssasınını dinle ve Âmîl'in şahitliğini (düşün)

[974] Süleyman Uludağ, "Câmî, Ahmed-i Nâmekī" ***DİA***, VII. Cilt, 2019, s. 99.

[975] Mukâtil bin Süleymân, ***Tefsîr-i Kebîr***, 1. Cilt, çev. M. Beşir Eryaysoy, İşaret Yayınları, İstanbul, 2006, s. 90.

Yukarıdaki beyitte şair, ahirette insanların uzuvlarının amellerine dair şahitlik etmesi hususundan bahsetmiş olmalıdır. Şaire göre ölülerin dirilip hesaba çekilmesi; uzuvların konuşması hiç de şaşılacak şeyler değildir ve Âmîl'in dirilip konuşması bunların olabilirliğine delil teşkil etmektedir.

4.1.3.3. Amr b. Abdived (عمر)

Hendek Savaşı'nda müşrik ordusunun önde gelenlerinden biri olan Amr b. Abdived Hz. Ali tarafından öldürülmüştür. Şeyḫ Âẕerî bir beytinde bu hadiseye telmihte bulunmuştur (bk. Hz. Ali).

4.1.3.4. Anter (عنتر)

Hayber kuşatması sırasında şehri müdafaa eden önde gelen Yahudi savaşçılarından biri olan Anter, Hz. Ali tarafından öldürülmüştür. Şeyḫ Âẕerî, bir beytinde Hz. Ali'nin Anter'i öldürüp Hayber'in kapısını söken kişi olduğunu hatırlatmıştır (bk. Hz. Ali). Gün batımını tasvir ettiği bir beytinde ise şair, Anter'i gece karanlığıyla özdeşleştirmiştir:

لوای مرتضوی رفت در ممالک روم از حد شام برآمد طلایه ی عنتر

(Dîvân, s. 44:2)

Murtaza'nın sancağı Rum ülkesine gitti,

Gece (Şâm) ilinde yükseldi Anter'in alameti,

Yukarıdaki beyitte şair, Hz. Ali'nin kızıl sancağını grup vaktindeki gökyüzünün aldığı rengi ifade etmek için anmıştır. Sancağın gündüzün sembolü olan Rum ülkesine gitmesi gökyüzüne kızıllığın gelmesini, Anter'in alametinin ortaya çıkması ise gecenin gelişini temsil etmektedir.

4.1.3.5. Aristo (ارسطو)

Eski Yunan felsefesinin en meşhur isimlerinden Aristo'yu Şeyḫ Âẕerî, bir beytinde İmam Rıżâ ile mukayese etmiştir:

از نقطه ی موهوم کم آید چو بگردد پرگار تو بر دایره ی عقل ارسطو

(Dîvân, s. 63:26)

Senin pergelin Aristo'nun akıl dairesi üzerinde dönerse

Mevhum noktadan daha az gider

Mevhum nokta var olup olmadığı şüpheli olacak derecede küçük bir nokta demektir ve yukarıdaki beyitte çok küçük bir mesafeyi ifade etmektedir. Âẕerî'ye göre Aristo'nun akıl dairesi İmam Rıżâ'nın pergeli yanında çok ufak kaldığı için pergelin onun üzerinde dolaşmak için pek az hareket etmesi kafidir. Bir başka deyişle İmam Rıżâ akıl ve fikirce Aristo'dan katbekat üstündür.

4.1.3.6. Âzer (آزر)

Âzer, Hz. İbrahim'in En'âm suresi 74. ayette adı anılan ve mesleği put yapmak olan babasıdır. Şeyḫ Âẕerî, nefis ve hevayı put yapanların Âzer gibi kötü olduğunu söylemiştir (bk. Genel Olarak Put). Şiir kabiliyetini övmek için ise kendisinin söz putları yapmakta Âzer'in eli gibi olduğunu öne sürmüştür (bk. Genel Olarak Put). Bir beytinde ise Hz. İbrahim'in atıldığı ateş söndüğü halde Âzer'in küllerinin göğe savrulduğunu söylemiştir (bk. Kül).

4.1.3.7. Bel'am b. Bâ'urâ (بلعمِ باعور)

Hz. Musa zamanında yaşadığı ve başta iman ettiği halde sonradan irtidat ederek Hz. Musa'ya düşmanlık ettiği rivayet edilen bir şahıstır. Şeyḫ Âẕerî, Bel'am'ı dinden çıkmanın sembolü olarak ele almıştır. Bir beytinde Hz. Ali'ye muhalefet edenlerin Bel'am'la bir olduğunu söylemiştir (bk. Hz. Ali). Şaire göre Hz. Ali sevgisi olmayan kişiyi yüz takva hırkası bile Bel'am b. Bâ'urâ gibi olmaktan kurtarmayacaktır (bk. Takva).

4.1.3.8. Cavna Han (جونه)

Cavna Han, Delhi çevresinde kurulmuş Tuğluklular devletinin hükümdarlarındandır ve 1351'de ölmüştür. Hükümdarlığı sırasında Muhammed Şah adını kullanmıştır. Şeyḫ Âẕerî, bir kasidesinde bir arpa için Cavna'nın kibrini çekmeyeceğini söylemiştir:

من تَرکِ هند و جیفهٔ جیپال گفته ام باد بروت جونه به یک جو نمی خرم

(Dîvân, s. 59:33)

Ben Hint'i ve Caypal'ın leşini terk etmişim,
Cavna'nın kibrini çekemem bir arpa için.

Yukarıdaki beyitte şair, dünyevi isteklerden vazgeçmenin önemini anlatmıştır. Geçmişin güçlü hükümdarlarından olan Cavna'yı da makam ve mülk sevdasının sembolü olarak zikretmiştir.

4.1.3.9. Cemşîd (جم، جمشید)

Cem olarak da anılan Cemşîd, efsanevi İran şahlarındandır. Kâinattaki her şeyi gösterdiğine inanılan Câm-ı Cem adlı kadehin sahibidir. Şeyḫ Âẕerî, Cemşîd'i fani olan dünyevi güç ve haşmetin bir örneği olarak ele almıştır. Bir beytinde Cemşîd'in sadece adının kaldığını, gerçek câm-i cemin ise gönül olduğunu söylemiştir (bk. Câm-ı Cem). Şaire göre dervişlerin iksiri karşısında da Ḳârûn'un hazinesi ve Cem'in mülkü değersizdir (bk. Ḳârûn).

4.1.3.10. Caypal (جیپال)

Bugünkü Afganistan ve Pakistan topraklarında hüküm sürmüş Hindû bir racadır. Gaznelilere mağlup olup esir düşen Caypal, serbest bırakıldıktan sonra 1003 yılında intihar etmiştir.[976] Şeyḫ Âẕerî, dünyayla ilgili hırslardan vezgeçmenin gereğini anlattığı bir kasidesinde Hindistan'ı ve Caypal'ın leşini terk ettiğini dile getirmiştir (bk. Cavha Han) Âẕerî, Mehdî'yi methettiği bir kasidesinde ise Caypal'ın ancak gaip imamın Hindû hizmetkarı mertebesinde olabileceğini ifade etmiştir:

کمینه ترک دَنِس خوار خوان او خاقان کمینه هندوی فرمان روای او جیپال

(Dîvân, s. 54:46)

Sofrasının artıklarını yiyen Türklerin en küçüğü hakandır,
Emirlerine amade Hindûların en küçüğü Caypal'dır,

4.1.3.11. Dârâ (دارا)

Eski Pers imparatorlarından birisi ve önemli bir Şâhnâme kahramanıdır. Şeyḫ Âẕerî, Dârâ'yı Rum imparatoru Kayser'le birlikte ululuk ve zenginlik sembolü olarak anmıştır. Mesela ilk kasidesinde Hz. Muhammed'i, Dârâ ve Kayser'den çok üstün olduğunu söyleyerek övmüştür:

صولت شکن کوکبه ی خسرو پرویز دارای همه مملکت قیصر و دارا

[976] Enver Konukçu, "Hindûşâhîler" ***DİA***, XVIII. Cilt, 1998, s. 117.

(Dîvân, s. 28:48)

Ḫusrev-i Pervîz'in yıldızının ihtişamını kıran,

Kayser ve Dârâ'nın mülklerine cümle sahip olan,

Hz. Ali'yi övdüğü bir beytinde de şair benzer bir mukayaseye yer vermiştir:

گردی که ز نعلین غلامان تو ریزد فخر است ورا بر سر صد قیصر و دارا

(Dîvân, s. 40:4)

Senin kölelerinin çarığından dökülen tozun,

Yüz Kayser ve Dârâ'nın başının üstünde yeri vardır,

Şeyḫ Âẕerî, diğer bir beytinde de Dârâ'nın tacının aslında tozdan farksız olduğunu hatırlatarak dünya zenginliğinin anlamsızlığını vurgulamıştır:

نعل هر کفش که از پای گدایان افتد حلقه ی قیصر و تاج سر دارا گردد

(Dîvân, s. 98:739)

Dilencilerin ayakkabısından düşen her çivi,

Kayserin yüzüğüne ve Dârâ'nın başındaki taca dönüşür,

Şaire göre fakirlik ehli olan sufilerin keçe külahı ise Dârâ'nın tacından katbekat değerli bir nesnedir:

آن کلاه نمدینی که بود گرد آلود زمره ی فقر به صد افسر دارا ندهند

(Dîvân, s. 123:1450)

Fakr ehli, o keçe külahı, tozlu olsa dahi

Yüz Dârâ'nın tacına değişmez

4.1.3.12. Dârâb ve Gâzûr (داراب، گازر)

Şâhnâme'de Dârâb, İran şehzadelerinden birisidir. Bebekken, çeşitli hadiseler neticesinde annesi tarafından mücevher dolu bir kutuya konularak nehre bırakılır. Onu mesleği çamaşırcılık olan Gâzûr adında bir adam bulur. Gâzûr ve eşinin birkaç gün önce bir çocukları ölmüştür. Bu yüzden bebek Dârâb'ı bulmaları onlara teselli olur ve onu kendi çocukları gibi büyütürler. Şeyḫ Âẕerî, bir gazelinde Dârâb'ın Gâzûr'a teselli olmasını maşuğun hayalinin aşığın gözüne teselli olmasına benzetmiştir:

حدیث دیده ی گریان و تشریف خیال دوست مثال قصه ی داراب و سرحال گازر شد

(Dîvân, s. 110:1058)

Ağlayan gözün hikayesi ve maşuğun hayalinin teşrifi

Dârâb'ın sergüzeşti ile Gâzûr'un mutluluğuna benzedi

4.1.3.13. Ebsâl ve Salâmân (ابسال و سلامان)

Ebsâl ve Salâmân; Fars ve Türk edebiyatında çeşitli eserlere konu olmuş, Yunan menşeli olduğu öne sürülen ve esasen kurgusu birbirinden çok farklı hikâyelerin kahramanlarıdır. Bu hikayelerden birine göre Salâmân, büyüyüp bakıcısı Ebsâl'a âşık olan büyü yoluyla annesiz dünyaya gelmiş bir gençtir. Diğer hikâyede ise Salâmân ve Ebsâl, iki erkek kardeştir. Hükümdar olan Salâmân'ın eşi, cengâver Ebsâl'ı çeşitli şekillerde baştan çıkartmaya çalışır. Ebsâl ise kardeşine ihanet etmeyi reddeder ve her defasında bir yolunu bulup kardeşinin eşinden uzaklaşır. Sonunda aşkı kine dönüşen Salâmân'ın eşi, önce Ebsâl'ın savaş meydanında yalnız bırakılması için bir düzen kurar. Bu durumdan kurtulunca da onu zehirleterek öldürür. Salâmân, üzüntüsünde inzivaya çekilir. Halvetteyken kendisine ilham gelerek olup bitenlerin perde arkası bildirilir. Bunun üzerine Salâmân, kardeşinin katili olan eşine aynı zehri içirerek onu öldürür.[977] Şeyḫ Âẕerî'nin aşağıdaki beytinde telmihte bulunduğu ikinci hikâye olmalıdır çünkü şair, Ehl-i Beyt'in velâyetini kabul edenlerin birbirlerine çok sadık kardeşler gibi olduklarını ifade etmiştir:

درخور نور ولایت نیست الا آنکه هست در اخوت مثل ابسال و سلامان آمده

(Dîvân, s. 66:57)

Kardeşlikte Ebsâl ve Salâmân gibi olanlar dışında

Velâyet nuruna layık kimse yoktur

4.1.3.14. Ebû Cehil (بوجهل)

Hz. Muhammed'e ve ilk Müslümanlara en çok düşmanlık eden Mekke'li müşrik liderlerinden birisidir. Şeyḫ Âẕerî, Ebû Cehil'i divanında Hz. Muhammed'in zıddı ve küfrün sembolü olarak anmıştır. Bir kasidesinde Mehdî'yi Hz. Muhammed'e benzetmiş ve Ebû Cehil bid'atının yolunu kesmesini istemiştir (bk. Mehdî). Allah

[977] Lâmi'î Çelebi, ***Salâmân ve Absâl (İnceleme-Karşılaştırmalı Metin-Sadeleştirme)***, hzl. Erdoğan Uludağ, Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul, 2013, s. 33-35.

katını temsil eden ceberût aleminde küfür ve iman kavramlarının manasını yitirdiğini ifade ettiği bir beytinde ise Ebû Cehil ile Resulullah'ı barışmış halde gördüğünü söylemiştir (bk. Ceberût Âlemi).

4.1.3.15. Ebû Sa'îd-i Ebû'l-Ḫayr (بوسعید بوالخیر)

1049'da vefat etmiş mistik rubaileriyle meşhur Horasan'lı bir mutasavvıftır. Şeyḫ Âẕerî, Ebû Sa'îd-i Ebû'l-Ḫayr'ı şu beytinde anmıştır:

به چشم اهل نظر آذری غبار زرور که خاکِ خاکِ ره بوسعید بوالخیر است

(Dîvân, s. 81:299)

Ey Âẕerî! Ehl-i Nazar'ın gözünde göz ilacı tozudur
Ebû Sa'îd-i Ebû'l-Ḫayr'ın yolunun toprağının toprağı

4.1.3.16. Emîr Ḫusrev-i Dihlevî (خسرو)

Emîr Ḫusrev-i Dihlevî (ö. 1325) Hindistan'daki Fars edebiyatının en meşhur temsilcisi hâline gelmiş Türk asıllı şairdir. Âẕerî, kendi şiirinin güzelliğinin kaynağının Emîr Ḫusrev-i Dihlevî ve Nîẓâmî-yi Gencevî olduğunu söylemiştir:

شعر تو گذشت آذری از شکر خسرو بردی نمک از گفته ی شیرین نظامی

(Dîvân, s. 173:2731)

Âẕerî, senin şiirin Ḫusrev'in şekerinden geçti,
Nîẓâmî'nin tatlı sözünden de tuz aldı,

4.1.3.17. Faġfûr (فغفور)

Faġfûr, eski Çin hükümdarlarına verilen isimdir. Şeyḫ Âẕerî, bir gazelinde üveyiğin çimenlikte faġfûrun debdebini anlatan bir şarkı söylediğini dile getirmiştir (bk. Üveyik). Âẕerî'nin beytinde faġfûr dünyadaki makam ve zenginliklerin geçiciliğini temsil etmiştir.

4.1.3.18. Ferhâd (فرهاد)

Ferhâd, Fars edebiyatlarında birçok esere konu olmuş Ḫusrev ile Şîrîn hikayesindeki bir karakterdir. Şîrîn'e âşık olur. Kendisini kıskanan Ḫusrev tarafından kandırılarak Şîrîn'e kavuşmasını sağlayacağı düşüncesiyle Bîsütûn dağında tünel açma işine girişir. Şîrîn için dağı delen Ferhâd'ın aşkının dillere destan olmasını çekemeyen Ḫusrev sonunda Ferhâd'a Şîrîn'in öldüğüne dair uydurma bir haber gönderir. Bunu duyan Ferhâd acısından ölür.[978]

Şeyḫ Âẕerî, Ferhâd'ın aşkını türlü mazmunlar içerisinde ele almıştır. Bir gazelinde Şîrîn vefasız maşuk, Ḫusrev ise rakip konumundadır:

شَکّر شیرین به خسرو می دهد تاراج عشق هر کجا رنجی است آن بر جان فرهاد آورد

(Dîvân, s. 103:882)

Şîrîn'in şeker (dudağı) Ḫusrev'e veriyor aşk ganimetini,

Nerede bir eziyet varsa onu da Ferhâd'ın canına veriyor,

Şair, diğer bir gazelinde ise maşuğun aşığı öldürmesini Ḫusrev'in Ferhâd'ı öldürmesiyle mukayese etmiştir:

مرا کشت و پشیمان شد که حیف آن عاشق مسکین چه سود آن کز هلاک کوهکن خسرو پشیمان است

(Dîvân, s. 83:349)

Beni öldürdü ve gariban aşığa yazık oldu diye de pişman oldu

Dağ delen öldü diye Ḫusrev pişman olsa ne faydası var?

Efsaneye göre Ferhâd'ın dağ delme işleriyle uğraştığı bir gün melike Şîrîn çalışmaları teftiş etmek için atıyla tünele gelir. Burada, Şîrîn'in atı tökezler ama Ferhâd, aşkının verdiği olağanüstü güçle Şîrîn'i ve atını havaya kaldırıp düşmelerini engeller. Şairin aşağıdaki beytinde bu hadiseye bir telmih söz konusudur:

سمند بخت را پای عزیمت لنگ می گردد پس از قرنی اگر شیرین بر فرهاد می آید

(Dîvân, s. 130:1604)

Bir asır sonra eğer Şîrîn Ferhâd'ın yanına gelecek olsa

Baht atını götüren ayak topal kalır

[978] Mustafa Erkan, "Hüsrev ve Şîrîn" ***DİA***, XIX. Cilt, 1999, s. 54.

Yukarıdaki beyitte şair; feleğin dönmesinden ve talihin daima ters gitmesinden şikâyet etmiş, ümitsizliğini ifade etmiştir. Şîrîn'in Ferhâd'ı ziyarete gitmesi yani maşuğun aşığa teveccüh göstermesi arzulanan ama gerçekleşmesi çok zor ve nadir bir hadisedir. Âẕerî, bir yüz yıl sabrettikten sonra âşık maşuğa kavuşma fırsatını elde etse bile feleğin bir oyunla buna mutlaka engel olacağını dile getirmiştir.

Âẕerî, kendi gazellerindeki aşığın acısını ve ümitsizliğini ifade etmek için onu Ferhâd'la mukayese etmiştir. Şaire göre aşığın hali Ferhâd'dan katbekat beterdir:

حدیث قصه ی فرهاد و بیستون سهل است که بار هجر چو صد کوه بیستون باشد

(Dîvân, s. 108:1022)

Ferhâd ve Bîsütûn'un hikayesini anlatmak kolaydır,
Hicran yükü ise yüz Bîsütûn dağına bedeldir,

صد کوه بلا در غم شیرین ببریدم لیکن چه کنم طالع فرهاد ندارم

(Dîvân, s. 147:2055)

Şîrîn'in derdiyle yüz bela dağını kestim
Ancak Ferhâd'ın yazgısı yok bende; elden ne gelir?

Şeyḫ Âẕerî, bir gazelinde de maşuğun taş kalbini dağa benzetmiş ve aşığın ahının ise Ferhâd'ın dağı delen külüngü gibi olduğunu hatırlatarak bir uyarıda bulunmuştur (bk. Dağ).

4.1.3.19. Fîlḳûs (فیلقوس)

Fîlḳûs, Büyük İskender'in babası Filip'tir. Şeyḫ Âẕerî, Filip'i Hz. Ali'yle şu şekilde mukayese etmiştir:

پایه ی پای قدر او شرفه ی تخت فیلقوس نعل سم سمند او گوشه ی تاج هرقلی

(Dîvân, s. 67:25)

Onun kadrinin ayağının tabanı Fîlḳûs'un tahtının (durduğu) balkondur,
Onun atının gümüş nalı Herkül'in tacının köşesidir,

4.1.3.20. Firavun (فرعون)

Firavun, eski Mısır hükümdarlarının ünvanıdır. Firavunların ilah olduğuna inanılırdı. Bu yüzden edebiyatta firavun; kibir, zulüm ve inadın sembolü olarak geçer ve Hz. Musa'nın karşısında yer aldığı vurgulanır. Firavun'un yanında ise veziri Hâmân vardır.[979] Şeyḫ Âẕerî de firavunu daima Hz. Musa'nın zıddı olarak ele almıştır. Şaire göre Hz. Musa, "Firavun gecesini yok eden şafak" ve "Firavun ve Hâmân'ın felaketi"dir (bk. Hz. Musa).

Âẕerî'nin firavunu en çok benzettiği şey nefistir. Şair, Firavun gibi olan nefis ile Hâmân gibi olan hevayı insanı iki büyük düşmanı saymıştır (bk. Heva). Firavun nefsi durduracak olan da yine Musa'nın asasıdır (bk. Hz. Musa). Âẕerî, bir beytinde ise Mehdî'yi Hz. Musa'ya benzetmiş ve arkadan gelen Firavun'un nefis ordusunu durdurmasını niyaz etmiştir (bk. Mehdî).

Şeyḫ Âẕerî Divanı'nda Firavun, küfrü de temsil eder. Allah indine en yakın mekân olan ceberût aleminde küfür ve iman kavramlarının geçersizleştiğini ifade ettiği bir beytinde ise şair, o yerde Firavun'la Musa'nın arasındaki anlaşmazlığın bittiğini söylemiştir (bk. Ceberût Âlemi). Hz. Musa ve Firavun hakkında anlatılan her şeyin aslında Allah'tan geldiğini dile getirdiği bir başka gazelinde de Musa imanın, Firavun ise küfrün ifadesidir (bk. İman ve Küfür).

Klasik Fars şiirinde maşuğun saçı sıklıkla küfür timsali olarak anılmıştır. Şeyḫ Âẕerî de bir beytinde maşuğun Żaḥḥâk'ın yılanları gibi olan iki siyah saçının Firavun ve Hâmân'dan yadigar olduğunu söylemiştir (bk. Żaḥḥâk).

4.1.3.21. Fîrûz Şah Tuğluk (فیروز)

Fîrûz Şah (ö. 1388) Delhi'de hüküm süren Tuğluklular Devleti'nin hükümdarlarından biridir. Şeyḫ Âẕerî, ilahi aşkın etkisine girenlerin Fîrûz Şah'ın dünyevi makam ve zenginliğiyle uğraşmayacağını ifade etmiştir:

شکستگان دو زلفت به نیم جو نخرند سواد مملکت هند و حشمت فیروز

(Dîvân, s. 135:1752)

İki zülfünün mağlupları yarım arpaya almazlar
Hint ülkesinin karanlığını, Fîrûz'un ihtişamını

[979] Mustafa İsmet Uzun, "Firavun - Edebiyat" ***DİA***, XIII. Cilt, 1996, s. 121.

4.1.3.22. Gazneli Mahmut ve Ayaz (ایاز و محمود)

Ayaz, Gazneliler devleti hükümdarı Mahmut'un (ö. 1030) kölesidir. Klasik edebiyatta maşuk Gazneli Mahmut'a, âşık ise onun sadık kölesi Ayaz'a teşbih edilmiştir.[980] Şeyḫ Âẕerî de her zaman bu ikisini birlikte anmıştır. Şairin tasavvufî gazellerinde Ayaz'ın Gazneli Mahmut'a bağlılığı ilahi aşkı temsil etmektedir:

هرکو بیافت دولت محمود از ازل　　صاحب قبول هر دو جهان چون ایاز شد

(Dîvân, s. 110:1065)

Mahmut bahtiyarlığını ezelde bulan herkes,
Ayaz gibi her iki cihanda da makbul olmuştur,

حسن در صورت یار است نه در آینه ها　　هست آن دیده بدان حسن ایاز و محمود

(Dîvân, s. 125:1460)

Güzellik yârin yüzündedir, aynalarda değil,
O göz o güzelliğe, Ayaz'ın Mahmud'a olduğu gibi (köledir),

4.1.3.23. Ḫâlid b. Sinân (خالد)

Cahiliye devrinde yaşamış tevhid inancına sahip, salih bir kişidir. Kimi kaynaklarda peygamber ya da peygamberliğe yakın bir makama sahip bir şahsiyet olarak zikredilmiştir.[981] Hakkındaki menkıbelere göre Ḫâlid b. Sinân, vefatından kırk gün sonra mezarının açılmasını kavmine vasiyet etmişti. Eğer bu yapılsaydı dirilerek gayba dair bilgiler verecek ve kavminde şüpheye mahal bırakmayarak iman etmelerini sağlayacaktı. Ancak kavmi onun sözünü dinlemedi ve kabrini açmadı.[982] Şeyḫ Âẕerî, bir kasidesinde söz konusu mankıbeye telmihte bulunmuştur:

السلام علیک یا خالد امین راه حق　　ای که گفتی بعد موت آرم رسالت را به جا

(Dîvân, s. 32:44)

Selam sana ey Ḫâlid! Hak yolunun güvenilir yolcusu!

---

[980] İskender Pala, ***Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü,*** s. 43-44.
[981] Ahmet Önkal, "Hâlid b. Sinân" ***DİA***, XV. Cilt, 1997, s. 288.
[982] Ahmed Avni Konuk, ***Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi***, hzl. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, 4. Cilt, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 311.

Ey "ölümden sonra risâletin gereğini yerine getireceğim" diyen!

4.1.3.24. Hâmân (هامان)

Hâmân, Hz. Musa devrindeki Mısır firavununun veziri olup Kur'ân-ı Kerîm'de adı geçen bir şahsiyettir. Şeyḫ Âẕerî, Hâmân'ı şiirlerinde daima Firavun'la birlikte anmış ve kâh nefsin ve hevanın kâh küfrün timsali olarak ele almıştır (bk. Firavun).

4.1.3.25. Ḫavlî b. Yezîd-i Aṣbaḥî (خولی بن یزید اصبحی)

Bazı rivayetlere göre Hz. Hüseyin'i Kerbelâ'da bizzat şehit eden şahıstır. Şeyḫ Âẕerî, Ḫavlî'yi lalenin ortasındaki siyah kısma benzetmiştir. Şaire göre asıl galip olan ise lalenin kırmızı kısmının sahibi yani kanı dökülen Hz. Hüseyin'dir (bk. Lale).

4.1.3.26. Herkül (هرقل)

Yunan mitolojisinde Herkül, babası Zeus olan çok güçlü bir savaşçıdır. Şeyḫ Âẕerî'ye göre Hz. Ali'nin atının nalı Herkül'ün tacının köşesidir (bk. Fîlḳûs).

4.1.3.27. Hızır (خضر)

Kehf suresi 60. ayetten 82. ayete kadar anlatılan kıssada Hz. Musa'nın hikmet öğrenmek için birlikte yolculuğa çıktığı, Allah tarafından kendisine rahmet ve ilim verilmiş kul, müfessirlere göre Hızır'dır. Zamanla Hızır'la ilgili birçok efsaneler vücuda getirilmiş ve klasik şiirde bu efsanelere telmihte bulunulmuştur. Bunların en önemlisi Hızır'ın karanlıklar ülkesi olan Ẓulumâttaki âb-ı hayâtı bulup ölümsüz olmasıdır. Kimi rivayetlere göre Hızır, âb-ı hayâtı arayan İskender'in veziridir. Şiirlerde maşuğun dudağı âb-ı hayâta benzetildiğinde dudağın etrafında ayva tüyleri de âb-ı hayâtın koruyucusu Hızır olarak hayal edilmiştir. Maşuğa abartılı övgüler yapmak için onun Hızır'dan üstün olduğu öne sürülmüştür. Tasavvufî eserlerde Hızır, hikmet ve gizli ilimlerle irtibatlandırılmıştır. Hızır sözcüğünün "yeşil" anlamına gelmesinden hareket ederek de çeşitli hayaller ve teşbihler kurulmuştur.[983]

Şeyḫ Âẕerî, maşuktan bahsettiği beyitlerinde Hızır'la ilgili türlü benzetmeler yapmıştır. Mesela, maşuğun insan üstü bir varlık oludğunu söylediği bir gazelinde onu Hızır'ın kızkardeşi ve Cebrail'in halası olarak tavsif etmiştir (bk. Cebrail).

[983] İskender Pala, ***Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü,*** s. 204-205.

Aşağıdaki beytinde de şair, maşuğu Hızır'la bir tutmuş ve Hızır'ın her yıl hacca gittiğine dair inanışa telmihte bulunmuştur:

گر خضر وار بر کعبه در آیی به طواف　　شور در چشمه ای زمزم فکند آب حیات

(Dîvân, s. 78:211)

Eğer Hızır gibi Kâbe'yi tavafa başlarsan

Âb-ı hayâtın etkisiyle Zemzem kaynar

Kimi beyitlerinde de Şeyḫ Âẕerî, maşuğun kendisini veya vücut aksamını âb-ı hayât olarak tasavvur etmiş ve ona ulaşmak için Hızır'a müracaat etmek gerektiğini söylemiştir. Mesela şaire göre maşuğun dudağı âb-ı hayât, ayva tüyü ise Hızır gibi olduğundan dudağa kavuşmak isteyen ayva tüyüne yolu sormalıdır (bk. Ağız ve Dudak). Şairin tasavvufî yönü ağır basan başka bir gazelinde maşuk bizzat âb-ı hayâttır ve onu bulmak isteyen Hızır'ı kendine rehber yapmalıdır (bk. Şeyh, Pir). Yine maşuğun âb-ı hayâtla özdeşleştiği bir diğer beyitte ise şair, aşığı Hızır'a benzetmiş ve onun maşuk sayesinde can tazelediğini ifade etmiştir (bk. Maşuk).

Şeyḫ Âẕerî, Hızır'ı sâliği tasavvufî sırlara ya da makamlara ulaştıran mürşitin sembolü olarak da ele almıştır. Mesela, Ẓulumâta ihlasla adım atana Hızır'ın himmetinin yoldaş olacağını söylediği beytinde şairin sülûk yolculuğundan bahsettiği bellidir (bk. İhlas). Aşağıdaki beyitte ise şair, Hızır'ın mürşit olduğunu açıkça dile getirmiştir:

از سر خضر و ز آب حیات در ظلمات　　سوال کرد ز بعد سوالها از ما

جواب دادم و گفتم که جهل دان ظلمات　　درو چو آب حیات است علم ناپیدا

خضر عبارت از استاد دان و مرشد راه　　که هر که زنده شد از علم لم یمیت ابدا

(Dîvân, s. 37:20-22)

Hızır'ın sırrını ve Ẓulumâttaki âb-ı hayâtı,

Sordu bize diğer sorulardan sonra,

Cevap verdim: Ẓulumâtı cehalet say,

Âb-ı hayât gibi saklıdır ilim onda,

Hızır'ı ise hoca ve yol gösteren mürşit say,

Zira (sonsuz) yaşamak ebediyen ölmezlik ilmiyle olur ancak,

Yine tasavvufî manalı bir beytinde Âẕerî, âb-ı hayâtı bulmak isteyenin İskender gibi ordu eşliğinde değil Hızır gibi tek başına araması gerektiğini söyleyerek halktan uzaklaşarak halvete girmenin önemini ifade etmiştir (bk. İskender).

Şeyḫ Âẕerî, baharda yeşil çayırların kırmızı lalelerle kaplanmasını ise Hızır'ın kadehindeki bade ve Hızır'ın pençesi yanındaki kan dalgası olarak tasvir etmiştir (bk. Lale).

4.1.3.28. Hülâgû (هلاکو)

Bağdat'ı yağmalayıp yıkan ilk İlhanlı hükümdarıdır. Şeyḫ Âẕerî, divanında defalarca Türk ve Moğol ırklarını beyaz renkle ve sabahın oluşuyla ilişkilendirmiştir. Bunun bir örneği de Hülâgû'nun geçtiği aşağıdaki beyittir:

هر صبح چو در پرده شود خسرو هندو بر اوج رسد کوکبه ی چتر هلاکو

(Dîvân, s. 62:1)

Her sabah Hindu sultanı perdenin arkasına girince,
Hülâgû'nun çadırının yıldızı tepeye yükselir,

4.1.3.29. Ḫusrev-i Pervîz (خسرو پرویز)

Eski İran hükümdarlarındandır. Şeyḫ Âẕerî, Hz. Muhammed'in Ḫusrev-i Pervîz'in yıldızının şevketini kırdığını söyleyerek Peygamber'in tüm hükümdarlardan üstün olduğunu vurguladığı gibi İslam'ın İran ülkesine hâkim olmasına telmihte bulunmuştur (bk. Dârâ). Şair, aşağıdaki beytinde ise dünyanın geçiciliğine ve vefasızlığına temas etmiştir:

شدست خسرو پرویز خاک پرویزن نشد هنوز گهی قصه ی بزرگ امید

(Dîvân, s. 133:1692)

Ḫusrev-i Pervîz elek toprağı oldu,
Henüz hiçbir büyük ümit hikayesinin zamanı gelmedi

4.1.3.30. Ḫusrev ve Şîrîn (خسرو، شیرین)

Ḫusrev ile Şîrîn'in aşk hikayesi Fars edebiyatında birçok mesnevide işlenmiştir. Ḫusrev İran padişahı, Şîrîn ise Ermen ülkesi prensesidir. Hikâyeye daha sonra dâhil

olan Ferhâd ise Şîrîn'e âşık olarak Ḫusrev'e rakip olur. Şeyḫ Âẕerî, aşk acısıyla dağı delen ve kendini öldüren Ferhâd'ın bu efsanenin en önemli karakteri olarak görmüş ve Ḫusrev ile Şîrîn'i çoğunlukla Ferhâd'ın başına gelen hadiseler bağlamında anmıştır (bk. Ferhâd) Sadece ilk kasidesinde geçen bir beyitte şair, Ḫusrev ile Şîrîn'i Ferhâd'dan bağımsız olarak zikretmiştir:

خسرو چه کند گر نشود عاشق شیرین یوسف چه کند گر نکند میل زلیخا

(Dîvân, s. 28:43)

Şîrîn âşık olmazsa Ḫusrev ne yapsın?

Züleyha'ya meyletmezse Yusuf ne yapsın?

4.1.3.31. İbn Mülcem (ملجم)

İbn Mülcem, Hz. Ali'nin katilidir. Hz. Ali'yi zehirli bir kılıçla başından yaralamış ve Hz. Ali bu hadiseden iki gün sonra irtihal etmiştir. Şeyḫ Âẕerî, bir beytinde Ali evladının kanını dökmeye kalkışan herkesin İbn Mülcem mesabesinde olduğunu söylemiştir:

سندِ ملجم تیغ بر فرق علی خواندی که زد هر که بر آلش کشد شمشیر با ملجم یکیست

(Dîvân, s. 43:7)

Nesepsiz Mülcem Ali'nin başına kılıç vurmuştur,

Kim (Ali'nin) Âl'ine kılıç çekerse Mülcem'le bir olmuştur,

Şair, aşağıdaki beytinde ise Hz. Ali'nin kendisini yaralayan İbn Mülcem'e süt ikram etmesi hadisesine temas ederek Hz. Ali'nin merhamet ve cömertliğini övmüştür:

کمال نفس انسان بین و تکمیل کرم بنگر که شربت می دهد لطفش جزای ضربت ملجم

(Dîvân, s. 58:21)

İnsan nefisinin mükemmelliğine ve cömertliğin en üst derecesine bak

Öyle ki onun lütfu Mülcem'in darbesine karşılık şerbet veriyor

4.1.3.32. İskender (اسکندر، سکندر)

Yakın Doğu'yu fethedip Pers İmparatorluğu'nu yıkan Makedonya kralıdır. Bazı eski tefsirci ve tarihçiler, İskender'le Kur'ân'da anılan Zu'lḳarneyn'in aynı şahıs olduğunu öne sürmüşlerdir ama Zu'lḳarneyn'in mümin, İskender'in ise kendini ilah

olarak gösteren bir müşrik olması nedeniyle bu iddia pek kabul görmemiştir. Yine de Zu'lḳarneyn'den esinlenerek İskender hakkında Ye'cûc ve Me'cûc kavimlerine set çekmesi ve âb-ı hayâtı araması gibi türlü efsaneler yaratılmıştır.[984]

Asıl amacı sekizinci Şîi imamı Ali er-Rıżâ'yı övmek olan bir beytinde Şeyḫ Âẕerî, Zu'lḳarneyn'in İskender'le aynı kişi olmadığını ima etmiştir:

از نهیب زخم تیر قوس ذوالقرنین او در چه مغرب خورد هر شب سکندر آسمان

(Dîvân, s. 61:45)

Onun Zu'lḳarneyn yayından çıkan okun korkusundan,

Garp çukuruna batar her gece gökyüzünün İskender'i

Yukarıdaki beyitte İskender, güneşten kinayedir. İmam Rıżâ'nın yayı Zu'lḳarneyn'e benzemektedir ve İskender gibi olan güneşi batıracak güçtedir. Âẕerî, İmam Rıżâ'nın güneşten çok daha üstün bir mertebede olduğunu vurgularken Zu'lḳarneyn'in de İskender'den çok daha yüce bir şahsiyet olduğunu ifade etmiştir. Şair, Zu'lḳarneyn'in güneşin balçık halinde bir su gözesine batmasına şahit olmasının anlatıldığı Kehf suresi 86. ayete de telmihte bulunmuştur.

Şeyḫ Âẕerî Divanı'nda İskender'in güneşi temsil ettiği bir başka beyit de şudur:

از سوی مکه برآمد مظله عباس از تخت روم در افتاد تاج اسکندر

(Dîvân, s. 44:4)

Mekke tarafından yükseldi Abbas'ın karanlığı,

Rum tahtından düştü İskender'in tacı,

Gecenin oluşunun tasvir edildiği yukarıdaki beyitte "Abbas'ın karanlığı" tabirinin de siyah giysi giyen Abbâsîlerle alakalı olması muhtemeldir.

Şeyḫ Âẕerî, İskender'le ilgili efsanelerden de bahsetmiştir. Mesela bir kasidesinde Ye'cûc kavmi gibi olan nefsin kalbi tehdit ettiğini ve nefse set çekebilen kişinin İskender gibi azamet sahibi olacağını ifade etmiştir (bk. Ye'cûc). İskenderin ordusuyla birlikte âb-ı hayâtın peşine düşmesine telmihte bulunduğu aşağıdaki beyitte ise manevi makamları elde etmek için insanlardan uzaklaşmanın önemine dikkat çekmiştir:

آب حیوان به حشر همچو سکندر مطلب خضر آن چشمه از آن یافت که تنها گردد

[984] İskender Pala, ***Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü,*** s. 236-237.

(Dîvân, s. 98:740)

Âb-ı hayâtı İskender gibi mahiyetindeki kalabalıkla arama

Hızır yalnız gezdiği için buldu o pınarı

4.1.3.33. Ḳanber (قنبر)

Ḳanber, Hz. Ali'nin daha sonra azad ettiği çok sadık bir kölesinin adıdır. Şeyḫ Âẕerî'ye göre Ḳanber'in mertebesi hükümdarların bile üzerindedir:

غلام آن شه دریا دلم که شاهان را بر آستانه ی او نیست پایه ی قنبر

(Dîvân, s. 50:61)

Kapısının eşiğinde şahların Ḳanber kadar değeri olmayan,

Derya gönüllü o şahın kölesiyim,

Şair, bir başka beytinde ise kendisinin Hz. Ali'nin kölesi bile olamayacağını şöyle ifade etmiştir:

من خود کیم که دعوی حب علی کنم من از کمینه خیل غلامان قنبرم

(Dîvân, s. 59:48)

Ben kimim ki Ali'nin sevgisi davasını güdeyim,

Ben Ḳanber'in köleler ordusundaki en hakir köleyim,

4.1.3.34. Ḳârûn (قارون)

Ḳârûn, Hz. Musa'yı yalanladığı için Allah tarafından cezalandırılmış çok zengin bir şahıstır. Şeyḫ Âẕerî, Ḳârûn'u zikrettiği beyitlerinde onun zenginliği üzerinde durmuştur. Bir gazelinde bağda testiden bade içerken Ḳârûn'un ihtişamını düşünmek gerektiğini söyleyerek mal ve mülk sahibi olanların bile sonunda testiye toprak olacağını hatırlatmıştır (bk. Testi). Aşkın dilenciyi bile Ḳârûn yapabileceğini ifade ettiği bir beytinde ise şair, manevi zenginliğin önemine dikkat çekmiştir (bk. Genel Olarak Aşk). Aşağıdaki beyitte ise sufilerin nezdinde dünyevi zenginliklerin hiçbir değerinin olmadığını vurgulamıştır:

هر جا که ذکر بخشش اکسیر درویشان رود صد گنج قارون یک جو و صد ملک جم هم نیم جو

(Dîvân, s. 164:2487)

Dervişlerin iksirinin dağıtılmasıdan bahsedilen yerde,
Yüz Ḳârûn hazinesi bir arpadır, Yüz Cem mülkü ise yarım arpa,

4.1.3.35. Kayser (قیصر)

Kayser, Rum imparatoru demektir. Şeyḫ Âẕerî şiirlerinde kayser tabirini dünyevi servet ve gücün geçiciliğini ifade etmek için çoğunlukla Dârâ ile beraber anmıştır. Mesela, dilencilerin ayakkabısından düşen çivilerin kayser ve Dârâ'nın tacına dönüştüğünü, Hz. Ali'nin kölelerinin ayağının tozunun ise kayser ile Dârâ'nın başı üstünde olduğunu söyleyerek manevi mertebelere sahip olmanın maddi zenginlik ve iktidardan daha üstün olduğunu hatırlatmıştır (bk. Dârâ). Benzer bir mana barındıran diğer bir beytinde ise şair, sufilerin görünüşteki fakirliği içinde yüz kayser ile yüz Keykûbâd'ın hazinesinin saklı olduğunu söylemiştir (bk. Kûbâd).

4.1.3.36. Keyḫusrev ve Gîv (کیخسرو، گیو)

Şeyḫ Âẕerî'nin daima birlikte andığı Keyḫusrev ve Gîv, Şâhnâme'de geçen iki kahramandır. Keyḫusrev, İranlı cengâver Siyâvuş'un oğludur ama Turan ülkesinde kendi kimliğinden habersiz halde çobanların yanında büyümüştür. İranlı kumandan Gîv, Turan'a giderek onu yedi yıl boyunca arar ve bulur. Gîv tarafından İran'a getirilen Keyḫusrev'in böylece kaderi değişir ve çobanken büyük bir kahramana dönüşür.[985] Şeyḫ Âẕerî'de Gîv'in seyahatiyle Keyḫusrev'in talihinin değişmesi temasını şiirlerinde işlemiştir. Bir beytinde günün doğuşunu şöyle ifade etmiştir:

به سیر چرخ ز توران فراشت رایت روز چنانکه دولت کیخسرو از سیاحت گیو

(Dîvân, s. 181:3)

Feleğin dönmesiyle gün bayrağı Turan'dan parladı,
Keyḫusrev'in talihinin Gîv'in seyahatiyle (parlaması) gibi,

Şaire göre dünyayı gezmeye çıkmayan yani dünya sevdasıyla hareket etmeyen kişinin ise talihten bir şey beklemeye ihtiyacı yoktur:

و گر ز گشت جهان بگذری چو کیخسرو دگر چه حاجت که گیو گاو دهد

(Dîvân, s. 188:72)

Ve eğer Keyḫusrev gibi dünyayı dolaşmaktan vazgeçersen

[985] Derya Örs, "Siyâvuş" ***DİA***, XXXVII. Cilt, 2009, s. 309.

Cesur Gîv'in vereceği neye ihtiyacın olsun ki?

4.1.3.37. Kûbâd (قباد)

Daha çok Keykûbâd olarak bilinen, Key ünvanını ilk kullanan eski İran hükümdarıdır.[986] Şeyḫ Âẕerî, diğer pek çok eski hükümdar gibi Kûbâd'ı da dünyevi zenginlik ve gücün sembolü olarak ele almıştır. Şaire göre tasavvuf ehlinin manevi zenginliği yanında Kûbâd'ın hazinesinin hiçbir değeri yoktur:

ما را به فقر وفاقه مبین این چنین فقیر در فقر ماست دولت صد قیصر و قباد

(Dîvân, s. 95:665)

Bizi yokluk ve darlık içinde böyle (gerçekten) fakir görme
Bizim fakirliğimizde yüz kayser ve Kûbâd'ın hazinesi gizlidir

4.1.3.38. Leyla ve Mecnun (لیلی، مجنون)

Leyla ve Mecnun, İslam edebiyatlarında önemli yer tutan bir aşk hikayesinin kahramanlarıdır. Şeyḫ Âẕerî, münâcât nitelikli ilk kasidesinde bütün aşk hikayelerinin aslında ilahi aşkın farklı suretlere girmesinden ibaret olduğunu şu şekilde ifade etmiştir:

گه خاطر رامین بری از شیوه ی ویس گه فتنه ی مجنون شوی از صورت لیلا

(Dîvân, s. 28:42)

Kâh Râmîn'in aklını alırsın Vîs işvesiyle,
Kâh Mecnun'a fitne olursun Leyla suretinde,

Şair, bir gazelinde ise Leyla gibi olan maşuğun herkesi kendine Mecnun ettiğini dile getirmiştir:

یار ما لیلی و عالم همگی مجنونش کیست بیگانه کزین خانه کنم بیرونش

(Dîvân, s. 138:1829)

Yârimiz Leyla ve alem cümle onun Mecnun'u,
Bu evde yabancı olup dışarı atılabilecek kim var?

[986] İskender Pala, ***Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü,*** s. 268.

4.1.3.39. Lokman (لقمان)

Lokmân suresinde kendisine hikmet verildiği belirtilen salih bir kişidir. Şeyḫ Âẕerî bir kasidesinde Lokman'ın Kur'an'da övgü ile anılmış olmasına temas etmiştir:

السلام ای آسمان علم لقمان حکیم ای به قرآن گفته بر احسان تو ایزد ثنا

(Dîvân, s. 32:42)

Selam ey ilmin gökyüzü, Lokman hekim,

Ey Tanrı'nın ihsan edip Kur'an'da övdüğü,

Âẕerî, bir başka kasidesinde ise Hz. Ali'nin hikmet ve bilgi bakımından yüz Lokman'a bedel olduğunu söylemiştir (bk. Hz. Ali).

4.1.3.40. Luka (لوقا)

Dört kanonik İncil metninden birini oluşturduğuna inanılan 1. yüzyılda yaşamış Hristiyan şahsiyettir. Şeyḫ Âẕerî, bir beytinde Hz. Osman'ın Luka'nın İslam ümmetindeki karşılığı olduğunu öne sürmüştür (bk. İlk Üç Halife). Şair, Hz. Osman'ın Kur'an nüshaları hazırlatarak önemli merkezlere göndermiş olması bakımından bu benzetmeyi yapmış olmalıdır.

4.1.3.41. Lûşâ (لوشا)

Lûşâ, Fars edebiyatında çeşitli eserlerde geçen efsanevi Eski Yunanlı bir ressamdır. Tengelûşâ adında resimli bir kitabı vardır. Esasen, Erteng'in sahibi Mani'nin Yunan karşılığı olup çoğu defa Mani'yle birlikte anılmıştır.[987] Şeyḫ Âẕerî bir kasidesinde kendisinin hem Lûşâ hem de Mani'den daha üstün bir manevi makama ulaştığını şöyle dile getirmiştir:

صد غسل از آب چشمه ی لوشا برآورد ارتنگ چین ز رشک کتاب مصورم

(Dîvân, s. 59:19)

Lûşâ çeşmesinin suyuyla yüz defa yıkanır

Çin Erteng'i benim resimli kitabımın hasedinden

[987] Nîẓâmî-yi Gencevî, ***The Haft Paikar Volume II Commentary***, Çev. C. E. Wilson, A. Probsthain, Londra, 1924, s. 68.

4.1.3.42. Mani (مانی)

Tarihî bir şahsiyet olarak Mani, Maniheizm dininin kurucusu olan İran'da yaşamış bir şahsiyettir. Maniheistler kitaplarını çok etkileyici minyatürlerle süsledikleri için zamanla Mani, Çinli bir nakkaş olarak tasavvur edilerek efsanevi bir mahiyet kazanmıştır.[988] Şeyḫ Âẕerî bir gazelinde maşuğun ayva tüyünün resim çizmekte Mani'yi bile gölgede bırakacağını söylemiştir:

از نقش کلک خطت گر سوادی سوی چین ماند از آن مانی سرانگشت تحیر در دهان ماند

(Dîvân, s. 113:1146)

Ayva tüyünün kâleminin (çizdiği) resmin haberi Çin'e ulaşsa
Ondan Mani'nin parmağı hayretten ağzında kalır

4.1.3.43. Me'mûn (مأمون)

Me'mûn (ö. 833), 813-833 yılları arasında hüküm süren Abbasi halifesidir. Halifeliğinin ilk yıllarında Şiîlerin İmam olarak kabul ettiği Ali er-Rıżâ'yı veliaht ilan etmiş ama bu kararı Abbasoğullarının tepkisiyle karşılaşmıştır. Bu sırada Ali er-Rıżâ vefat etmiştir. Bazı Şiî kaynaklarında Ali er-Rıżâ'yı Me'mûn'un zehirlettiği öne sürülmüştür.[989] Ancak Me'mûn'un Ali er-Rıżâ'nın ölümü için yas tuttuğu bilinmektedir. Şeyḫ Âẕerî, halife Me'mûn'u söz konusu zehirleme iddiası bağlamında anmıştır. Bir beytinde insanlığı esir eden heva zehrine deva olması için Mehdî'ye şöyle seslenmiştir:

زهر مأمون هوا ما را چو سلطان می کشد ای تو تریاک سعادت خستگان را کن دوا

(Dîvân, s. 34:106)

Hevâ Me'mûn'unun zehri bizi sultan (İmam Rıżâ) gibi öldürüyor,
Ey saadet tiryağı! Hastaları iyileştir!

Aşağıdaki beyitte de şairin kastettiği kişi Me'mûn olmalıdır çünkü Şiîler Ali er-Rıżâ'ya zehrin nar suyu ve üzüme katılarak verildiğini iddia etmektedirler:

با آل نبی هرکه دهد زهر در انگور جز نار ابد بار نیارد شجر او

(Dîvân, s. 63:30)

---

[988] Ahmet Talât Onay, ***Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar***, s. 282.
[989] İrfan Aycan, "Mervân I" ***DİA***, XXIX. Cilt, 2004, s. 225-226.

Âl-i Nebî'ye üzüm içinde kim zehir verirse
Ebedî ateşten başka meyve vermesin ağacı!

4.1.3.44. Mervân (مروان)

Mervân b. Ḥakem (ö. 685) Emevî halifelerindendir. Babası Ḥakem, Mekke'nin fethinden sonra Müslüman olduğunu söylediği halde saygısız davranışları yüzünden Hz. Muhammed tarafından sürgüne gönderilmiştir. Hz. Osman halife olduğunda Hakem'in Medine'ye dönmesine izin vermiş ve genç Mervân'ı kâtip yapmıştır. Mervân bu vazifesi sırasında halifenin bilgisi dışında bazı işler yaparak karışıklığa sebep olduğu gerekçesiyle tenkit edilmiştir. Hz. Osman'ın ardından halife seçilen Hz. Ali'ye biat etmeyerek Cemel Vakası'nda onun karşısında yer almıştır. Hz. Ali'yle savaşmak istemeyen Talha'yı okla öldürmüştür. Savaştan sonra Hz. Ali'ye biat etmiştir. Emevîler devrinde çeşitli vazifelerde bulunmuş ve 684 yılında halife olmuştur.[990]

Şeyḫ Âẕerî, Hz. Ali'yi konu edinen bir kasidesinde Mervân'ın kabilesini Hz. Ali'nin düşmanı saymıştır:

قبیله ای که همه از قبیل دشمن اوست به جز قبیله ی مروان که بد عقال و عقیل

(Dîvân, s. 56:41)
Hepsi onun düşmanı gibi olan kabile,
Mervân'ın kabilesinden başka hangisiydi, ey akıllı?

4.1.3.45. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (مولانا)

Şeyḫ Âẕerî, iki gazelinde kendisini Mevlânâ'nın geleneğinin devam ettiricisi olarak gördüğünü ifade etmiştir:

مولانا برفت و آذری شد والد بشد و ولد برآمد

(Dîvân, s. 113:1136)
Mevlânâ gitti ve Âẕerî geldi,
Baba gitti ve evlat geldi,

[990] A. Saim Kılavuz, "Ali er-Rızâ" ***DİA***, II. Cilt, 1989, s. 436-437.

آذری چاشنی شرب تو از میکده نیست　　شرب طبع است که از ساغر مولانا بود

(Dîvân, s. 123:1415)

Ey Âẕerî! senin şarabının tatlılığı meyhaneden değildir,

Mevlânâ'nın kadehinden olan yetenek şarabıdır o,

Âẕerî, kimi beyitlerinde ise Mevlânâ'yı Şems-i Tebrîzî ile birlikte anmıştır. Bir gazelinde Mevlânâ'nın tam olarak kim olduğunu ancak Şems'in anlayabileceğini söylemiştir (bk. Şems-i Tebrîzî). Bir başka gazelinde ise Şems-i Tebrîzî'nin benzerleri çok gelip geçtiği halde Mevlânâ gibi bir aşığın henüz çıkmadığını dile getirmiştir (bk. Şems-i Tebrîzî).

4.1.3.46. Mîrzâ İbrahim (میر علادوله)

Şeyḫ Âẕerî'nin aşağıdaki beytinde andığı kişinin Timurlu şehzadelerinden Mirza Alâüddevle'nin oğlu Mîrzâ İbrahim olması muhtemeldir:

از چشم بد خلق نگهدار خدایا　　فرزند خلف میر علادوله ی مارا

(Dîvân, s. 72:52)

Halkın kem gözünden koru Allah'ım,

Mirimiz Alâüddevle'nin halefi olan oğlunu,

4.1.3.47. Mürre bin Ḳays (مره)

Mürre bin Ḳays, Hz. Ali'nin mezarını tahrip etmeye çalışırken mezardan çıkan iki parmak tarafından kesilerek öldüğü rivayet edilen bir putperesttir. Şeyḫ Âẕerî, bir beytinde Hz. Ali'ye "Mürre'nin bedenini kesen" diye hitap etmiştir (bk. Hz. Ali).

4.1.3.48. Nemrut (نمرود)

Hz. İbrahim'in ateşe atılmasını emreden zalim, putperest hükümdardır. Şeyḫ Âẕerî, Nemrut'u nefisle özdeşleştirmiştir (bk. Mehdî, Genel Olarak Put). Şair, laleyi de Nemrut'un ateşkedesindeki aleve benzetmiştir (bk. Lale).

4.1.3.49. Niẓâmî-yi Gencevî (نظامی گنجوی)

Niẓâmî-yi Gencevî (ö. 1214) Penc Genc olarak da bilinen Ḫamse adlı eseriyle tanınan Fars edebiyatının büyük ustalarındandır. Şeyḫ Âẕerî, kendisinin Nîẓâmî'den ve Emîr Ḫusrev-i Dihlevî'den etkilendiğini söylemiştir (bk. Emîr Ḫusrev-i Dihlevî).

4.1.3.50. Rüstem (پور زال، رستم)

Rüstem, en meşhur Şâhnâme kahramanlarından olup babasının adı Zâl'dır. Çok güçlü bir savaşçı ve bir cesaret timsali olan Rüstem, Fars şairleri tarafından çoğunlukla sultanları övmek için bir teşbih unsuru olarak kullanılmıştır. Ayrıca, İslam'ın cengaverlerinden Hz. Ali ile mukayese edilmiştir.[991] Şeyḫ Âẕerî, Hz. Ali'nin Rüstem'den yüz kat güçlü olduğunu ve savaş alanında ikisi karşılaşsa Rüstem'in hiçbir varlık gösteremeyeceğini söylemiştir (bk. Hz. Ali). Şair, kendisini ise şiirin Rüstem'i olarak tavsif etmiştir:

آن علی حمزه است یعنی آذری مداح شاه کز سخن رانی درین شهنامه با رستم یکیست

(Dîvân, s. 44:15)

O 'Alî Ḥamza'dır yani Âẕerî, Şah'ın meddahı,

Bu şâhnâmede söz söylemede Rüstem'le birdir,

Mehdî'yi övdüğü bir kasidesinde ise Âẕerî, gaip imamın zuhur ederek müminleri himaye etmesi halinde kendisini Rüstem gibi güçlü hissedeceğini ifade etmiştir:

پشت و پناه دین چو تو باشی به گاه کین هر موی این ضعیف شود از تو پور زال

(Dîvân, s. 55:8)

Dinîn desteği ve koruyucusu sen olunca cenk zamanı,

Bu zayıfın her saç teli senin tesirinle olur bir Zâl Oğlu,

4.1.3.51. Sa'duddîn-i Ḥammûye (سعدالدین حمویی)

13. yüzyılda yaşamış bir Kübrevî şeyhidir. Şeyḫ Âẕerî, bir gazelinde Sa'duddîn-i Ḥammûye'yi şöyle anmıştır:

آستین بر عالم افشانی اگر چون آذری دست در دامان سعدالدین حمویی زنی

(Dîvân, s. 174:2753)

[991] Annemarie Schimmel, ***A Two-Colored Brocade ...*** , s. 111.

Dünyadan elini eteğini çekersen eğer Âẕerî gibi,
Tutar elin Sa'deddîn-i Ḥammûye'nin eteğini,

4.1.3.52. Sâmirî (سامری)

Sâmirî, Hz. Musa'nın Ṭûr dağında bulunduğu sırada kavmini kendi yaptığı böğüren altından bir buzağıya tapmaya yönlendiren şahıstır. Altın buzağıdan ses çıkmasını sağladığı için sihirle ilişkilendirilmiştir. Şeyḫ Âẕerî'ye göre maşuğun gamzesinin âşık üzerindeki etkisi Sâmirî'nin sihri gibidir:

به چشم شوخ اگر بر هم زند اسلام را شاید که سحر سامری در غمزه ی آن نامسلمان است

(Dîvân, s. 83:350)

Şuh gözüyle İslam'ı tarumar etmesi mümkündür,
Zira Sâmirî sihri vardır o mürtedin gamzesinde,

سحر اگر این است کاندر غمزه ی جادوی اوست سامری گر زنده گشتی ساحری آموختی

(Dîvân, s. 170:2636)

Sihir eğer onun büyülü gamzesinde olan şeyse,
Sâmirî hayatta olsa ondan sihirbazlık öğrenirdi,

Âẕerî, aşağıdaki beytinde ise şirki reddettiğini ve dünyevi zenginliklere sırtını döndüğünü ifade etmiştir:

موسی صفت معاند گاو طبیعتم چون سامری نه در پی گوساله ی زرم

(Dîvân, s. 59:30)

Musa gibi, ineğe karşıdır tabiatım,
Sâmirî gibi altın buzağı peşinde değilim,

4.1.3.53. Şems-i Tebrîzî (شمس تبریزی)

Şeyḫ Âẕerî, Şems-i Tebrîzî'yi iki gazelinde Mevlânâ'yla birlikte anmıştır:

آذری را نشناسد مگر آن کس که چو اوست شمس تبریز کند فهم که مولانا کیست

(Dîvân, s. 89:496)

Âẕerî'yi bilmez mi hiç onun gibi olan?

Şems-i Tebrîzî anlar Mevlânâ kimdir

ظهور شمس تبریزی نشد کم آذری لیکن　　جو مولانای روم از عشق شیدای دگر باید

(Dîvân, s. 131:1624)

Ey Âẕerî! Şems-i Tebrîzî'lerin çıktığı az değildir ama
Mevlânâ-yı Rûmî gibi bir âşık daha lazımdır

4.1.3.54. Sencer (سنجر)

Sultan Sencer (ö 1157) Selçuklular Devleti'nin son büyük sultanıdır. Sencer'in hükümdarlığı Selçukluların en görkemli devri olarak kabul edilmişir.[992] Şeyḫ Âẕerî, Ali er-Rıżâ'yı methettiği bir kasidesinde gökyüzünün sekizinci İmam'a hürmetinden geceleri yıldızlarla süslenerek Sencer'in çadırına benzediğini söylemiştir:

از جواهر هر شبی گویی مکلل می شود　　بر فراز روضه ات چون چتر سنجر آسمان

(Dîvân, s. 61:36)

Her gece sanki mücevherlerle süslenir,
Senin bahçenin tepesinde Sencer'in çadırı gibi gökyüzü,

Şair, bir başka kasidesinde ise sultanların debdebesini övmek yerine dervişliği tercih ettiğini şöyle ifade etmiştir:

تا من ببسته ام کمرفقر بر میان　　از تاج فقر طعنه زن تخت سنجرم

(Dîvân, s. 58:10)

Ben belime fakirlik kemerinin taktığımdan beri
Fakirlik tacından Sencer'in tahtını hicvederim,

4.1.3.55. Sultan Baysungur'un Şehzadesi (شه زاده سلطان بایسنقر)

Şâhruh'un oğlu Gıyâseddîn Baysungur'un oğullarından Ebü'l-Kâsım Babür, 1449-1457 yıllarında Horasan'a hâkim olmuştur. Şeyḫ Âẕerî'nin aşağıdaki beytinde Sultan Baysungur'un şehzadesi diye övdüğü kişi de Ebü'l-Kâsım Babür olmalıdır:

کمال فضل و قدر دین و دانش آذری پیدا　　به دور دولت شه زاده سلطان بایسنقر شد

[992] İskender Pala, ***Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü,*** s. 399.

(Dîvân, s. 110:1061)

Faziletin kemali, dinin kadri ve Âẕerî'nin ilmi,

Sultan Baysungur'un şehzadesinin devleti devrinde tecelli etti,

4.1.3.56. Şeddâd b. Âd (شداد)

Hz. Hûd zamanında Âd kavminin başında bulunduğu rivayet edilen hükümdardır. Hz. Hûd'un Cennet hakkında anlattıklarını dinleyip kendisi de Cennet'le yarışacak bir bahçeye sahip olmak istemiş ve Baġ-i İrem'i inşa ettirmiştir. Ancak, kavmiyle birlikte Şeddâd da helak olmuştur.[993] Şeyḫ Âẕerî, testiden bade içerken Şeddâd'ı hatırlamak gerektiğini söylemiş ve zalim hükümdarların tüm heybetlerine rağmen testiye toprak olmaktan kurtulamadıklarını ima etmiştir (bk. Testi).

4.1.3.57. Şeyḫ Şerefuddîn (شیخ شرف الدین)

Şeyḫ Molla Şerefuddîn Mâzenderânî, Şâh Ni'metullâh-ı Velî'nin müridlerinden olup Şeyḫ Âẕerî ile aynı yıllarda Behmenî ülkesinde bulunmuş ünlü bir hattattır. Şeyḫ Âẕerî'nin Bîder kalesini öven iki beytini yazıya geçirerek kale kapısına nakşedilmesini sağlamıştır (bk. Hindistan Seyahati). Âẕerî'nin bir şiirinde övdüğü Şerefuddîn adındaki şahsın Şeyḫ Molla Şerefuddîn Mâzenderânî olma ihtimali yüksektir:

جهان حشمت و اقبال شیخ شرف الدین — زهی نظیر تو نامصطلح چو چرخ کبوک

همای عقل دم از اوج وحدت تو زند — ولی نشیمن عنقا کجا و سیر چغوک

ترا ز طعنه و تشنیع خصم چه باک — تو آب پاکی و خصم تو هرزه لای جغوک

(Dîvân, s. 191:151-153)

İkbal ve ihtişam dünyası Şeyh Şerefuddîn,

Mevi felek gibi senin benzerin de tanımlanmadı

Akıl hümâsı senin tekliğinin zirvesinden dem vurur

Ama ankanın yuvası nerede, serçenin güzergahı nerede?

Düşmanının sövgü ve iftirasından ne korkacaksın?

Sen temiz susun, düşmanın ise serçenin çimdiği çamur

[993] İskender Pala, ***Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü,*** s. 423.

4.1.3.58. Şemseddîn (شمس الدين)

Şeyḫ Âẕerî, iki beyitlik bir şiirinde Şemseddîn adında bir şahsı övmüştür. Ancak, bu kişinin kim olduğuna dair malumat yoktur:

بر زمين وز آسمان ز شرف هست در عهدما دو شمس الدين
آن يكى آفتاب چرخ فلک وان دگر آفتاب روى زمين

(Dîvân, s. 193:194-195)

Yerde ve gökte bizim devrimizde,
İki şerefli Şemseddîn vardır,
Biri felekteki güneştir,
Öbürü de yeryüzünün güneşi,

4.1.3.59. Vâmıḳ ve Aẕrâ (وامق، عذرا)

Vâmıḳ ile Aẕrâ, Fars edebiyatında ilk defa Unṣûrî tarafından işlenen Yunan menşeli bir aşk hikayesinin kahramanlarıdırlar. Şeyḫ Âẕerî, münâcât biçimindeki ilk kasidesinde Vâmıḳ ile Aẕrâ'nın aşkını yaratılmışlarla Yaradan arasındaki ilahi aşka benzetmiştir:

عاشق تو و عالم همه بر قصه ى وامق معشوق تو و خلق جهان كشته ى عذرا

(Dîvân, s. 28:41)

Âşık Sen'sin ve bütün alem Vâmıḳ'ın kıssası üzeredir,
Maşuk Sen'sin ve dünya halkı Aẕrâ için ölmüş,

4.1.3.60. Vîs ve Râmîn (ويس، رامين)

Faḫreddîn Es'ad-i Gürgânî'nin Vîs ü Râmîn adlı mesnevisinde anlatılan aşk hikayesinin kahramanlarıdırlar. Şeyḫ Âẕerî, diğer aşk hikayeleri gibi Vîs ile Râmîn'in aşkının özünde ilahi aşkın olduğunu ima etmiştir (bk. Leyla ve Mecnun).

4.1.3.61. Yezîd (يزيد)

Yezîd b. Muâviye (ö. 683) Emevî hanedanının ikinci halifesidir. Kerbelâ'da Hz. Hüseyin ve yanında bulunanların şehit edilmesinden sorumlu tutulduğu için Müslümanların hatırında en olumsuz imaja sahip tarihî şahsiyetlerden bir hâline

gelmiştir.[994] Şeyḫ Âẕerî de Yezîd'i kötülük timsali bir kimse olarak görmüş ve onu nefse ve şeytana benzetmiştir (bk. Mehdî, Heva). Şair, aşağıdaki beyitlerinde de Yezîd hakkındaki görüşlerini beyan etmiştir:

اگر به ترس خدا کسی عزیز خلق شدی چه ترس داشت بگو آخر از خدای یزید

(Dîvân, s. 189:96)

Eğer kişiyi halkın gözünde yücelten Allah korkusuysa,
O zaman söyle ne korkusu vardı Yezîd'in Allah'tan,

بخت یزید نعره ی هل من مزید زد در نکبت و یزید بدین نکته نام شد

(Dîvân, s. 182:4)

Yezîd'in bahtı "daha var mı?"[995] *narası attı,*
Bela hususunda Yezîd böylelikle nam saldı,

4.1.3.62. Żaḥḥâk (ضحاک)

Şâhnâme'de geçen zalim ve doğaüstü bir şahsiyettir. En önemli hususiyeti ise iki omuzundan iki büyük yılanın çıkmasıdır. Şeyḫ Âẕerî, iki beyitlik bir şiirinde maşuğun iki siyah saç telini Żaḥḥâk'ın yılanlarına benzetmiştir:

دو گیسوی سیاه میر خواجه ز فرعون و ز هامان یادگاران
ز دوشش سر نهاده بر بناگوش دو مار است آن و او ضحاک ماران

(Dîvân, s. 193:192-193)

Emîr Hâce'nin iki siyah saçı
Firavundan ve Hâmân'dan yadigârdır
Omuzundan kulak memesine kadar uzanmış
İki yılandır o ve o da yılanların Żaḥḥâk'ı

4.1.3.63. Zu'lḳarneyn (ذوالقرنین)

Zu'lḳarneyn, Kur'an-ı Kerîm'de adı anılan salih bir şahsiyettir. Bazı âlimler Zu'lḳarneyn'in Makedonya kralı Büyük İskender olduğunu öne sürdükleri halde

[994] Ünal Kılıç, "Yezîd I" ***DİA***, XLIII. Cilt, 2013, s. 514.
[995] Bk. Kâf 30.

İskender'in müşrik olması sebebiyle bu görüş umumen kabul görmemiştir. Yine de Fars edebiyatında Zu'lḳarneyn'in menkıbeleri büyük ölçüde İskender'e isnat edilmiş ve ikisi aynı şahsiyet gibi ele alınmıştır. Şeyḫ Âẕerî ise bir kasidesinde ikisinin farklı kişiler olduğunu ve Zu'lḳarneyn'in İskender'den çok daha üstün konumda olduğunu ima etmiştir (bk. İskender).

4.1.3.64. Züleyha (زلیخا)

Züleyha, Hz. Yusuf'a âşık olan kadındır. Kur'an'da anlatılan Züleyha'nın da geçtiği Yusuf kıssası zaman içinde çeşitli rivayetlerle birleştirilerek başta Türk ve Fars edebiyatı olmak üzere çeşitli Müslüman milletlerin edebiyatlarında birçok esere konu olmuştur.[996] Şeyḫ Âẕerî, ilk kasidesinde meşhur aşk hikayelerini saydığı bölümde Yusuf ile Züleyha'yı da anmıştır (bk. Ḫusrev ve Şîrîn). Şair, Yusuf suresi 31. ayette anlatılan Yusuf'u görenlerin şaşkınlıktan kendi ellerini kesmeleri hadisesine telmihte bulunduğu bir beytinde ise her aşığın özde Züleyha'ya benzediğini ifade etmiştir:

صورت عشق زلیخا بود در سر عشق او آن که هر دم دست از حسن عزیزی می برید

(Dîvân, s. 132:1663)

Aşkında Züleyha'nın aşkının sureti gizlidir,
Kim her an azizin güzelliğinden elini kesiyorsa,

4.2. Cemiyet

4.2.1. Kavimler

4.2.1.1. Âd ve Şemûd (عاد، ثمود)

Âd ve Şemûd; Kur'ân-ı Kerîm'de adları geçen ve kendilerine gönderilen peygamberleri yalanladıkları için helak edilmiş iki kavimdir. Şeyḫ Âẕerî, bir beytinde ṣarṣar rüzgârına benzeyen zamanın Âd tahtını ve Şemûd tacını sürükleyip götürdüğünü söylemiş ve dünyevi zenginlik ve ihtişamın gün gelip yok olacağını hatırlatmıştır (bk. Ṣarṣar).

[996] Hanife Koncu, "Yûsuf ve Züleyhâ" ***DİA***, XLIV. Cilt, 2013, s. 38.

4.2.1.2. Hindu (هندو)

Hindistanlı demektir. Hinduların ten renginin koyu olduğuna dair bir tasavvur olduğundan Hindu tabiri klasik Fars şiirinde siyah renkle özdeşleşmiş, maşuğun siyah güzellik unsurları ve gecenin karanlığı Hinduya benzetilmiştir.[997]

Şeyḫ Âẕerî'nin divanında da Hindu kavminin öne çıkan vasfı siyah renktir. Bir beytinde şair, geceleyin gökyüzündeki en önemli cisim olan ayı "Hindu sultanı" diye adlandırmıştır (bk. Hülâgû). Maşuğun gabgab çukuru üzerindeki ayva tüyünü ise Hindu ip cambazına benzetmiştir (bk. Ayva Tüyü). Maşuğun siyah beni de şaire göre Hindudur (bk. Ben). Diğer yandan, şairin aşağıdaki beytine bakılırsa maşuğun beninin Hindu olmasının tek sebebi rengi değildir:

شوخی و تندی نه تنها خال هندوی تو راست غالبا هر جا که هندوییست بدخو می فتد

(Dîvân, s. 97:721)

Şuhluk ve kabalık yalnızca senin Hindu benine ait değil,
Nerede Hindu varsa orada çoğunlukla edepsizlik olur,

Şeyḫ Âẕerî bir kasidesinde ise Mehdî'nin Hindu uşaklarından en küçüğünün eski Hint racalarından Caypal mesabesinde olduğunu söylemiştir (bk. Caypal).

4.2.1.3. Moğol (مغول)

Türkler gibi beyaz olarak tasavvur ettiği Moğol kavmini Şeyḫ Âẕerî, sabah vaktiyle özdeşleştirmiştir:

عالم الش دلجوی شب بود دگر بار بستند الش میر مغول موجه ي اینجو

(Dîvân, s. 62:10)

Âlem geceyi uğurlama ülüşüne dönüştü bir kez daha,
Moğol beyleri ülüş başına oturdular incü karşısında,

Ülüş, beylerin hakanın huzurunda yediği yemeğe denir. İncü ise İlhanlılarda bir idareci ünvanıdır. Moğol beylerinin geceyi uğurlamak için yemek başına oturması ise günün doğmasını temsil etmektedir.

4.2.1.4. Tacik (تاجیک)

İranlıların Araplar için kullandığı Tâzî kelimesinin değişime uğramasından doğan Tacik tabiri zaman içinde farklı anlamlar ifade etmiş ve sonunda

[997]Annemarie Schimmel, ***A Two-Colored Brocade ...*** , s. 138-140.

Mâverâünnehir ve Orta Asya bölgelerinde yaşayıp Farsça konuşan topluluklar için kullanılır olmuştur. Şeyḫ Âẕerî, Tacikleri Türklerle birlikte anmıştır. Şairin aşağıdaki beytine bakılırsa Türk ve Tacik milletleri dış görünüş olarak birbirine benzemektedir ama dilleri farklıdır:

زنبور گزیده چون در آمد به سخن　　معلوم شود که ترک یا تاجیک است

(Dîvân, s. 194:2)

Arının soktuğu kişi konuşmaya başlarsa

Anlaşılır Türk müdür, Tacik midir?

Bir gazelinde ise Âẕerî, maşuğun gözünün Türk ve Taciği birbirine kattığını söylemiştir (bk. Göz).

4.2.1.5. Türk (ترک)

Klasik edebiyatta Türkler, beyaz tenli ve güzel bir ırk olmaları, savaşçılıkları, ata binip ok atmaları, Ḫuten ülkesinden gelmeleri gibi yönleriyle ele alınmıştır. Maşuğun kendisi veya gözü Türk olarak tavsif edilmiştir.[998]

Şeyḫ Âẕerî'nin gazellerinde maşuğun Türk gözü neredeyse daima okçulukla ön plana çıkar. Mesela, şairin bir beytinde maşuğun yay kaşından atılan oku Türk'ün göz verir (bk. Göz). Türk'ün gözünün oku çoğunlukla gamzedir. Gamze okunu yay kaşından fırlatır veya dudağa okçuluk öğreterek aşığı vurmasına yardımcı olur (bk. Gamze). Âẕerî, bir gazelinde ise maşuğun gözünün Türk ve Tacik'i darmadağın ettiğini söyleyerek aslında maşuğun gözünün Türklerin gözünden bile daha güzel olduğunu ifade etmiştir (bk. Göz). Şairin aşağıdaki beytinde de gözün sarhoş olup aşığa iyi davranmasına dair bir hayal Türklükle bağlantılı olarak sunulmuştur:

آن چشم شوخ را به ستم می توان شناخت　　چون تُرک مست شد به کرم می توان شناخت

(Dîvân, s. 78:220)

O şuh göz zulmüyle tanınır,

Türk sarhoş olunca cömertliğiyle tanınır,

Şeyḫ Âẕerî, gün doğumunu tasvir ettiği kimi beyitlerinde ise Türklerin Ḫuten'den gelmesi temasını işlemiştir. Ḫuten'den çıkan Türk sabahın ışıklarının sembolü olan okları atar, geceyi temsil eden Habeş ordusuna saldırır ve bozguna uğratır (bk. Ḫuten) Söz konusu beyitlerde Türklerin sabahı temsil etmesinin sebebi beyaz tenli

[998] İskender Pala, ***Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü,*** s. 209.

olmalarıdır. Ḫuten'in doğuda olması da güneşin doğudan tulu etmesini çağrıştırarak anlam derinliği yaratmıştır.

Şeyḫ Âẕerî, bir beytinde ise Merih gezegenini "Türk" olarak adlandırmıştır (bk. Muḳâbele).

4.2.1.6. Ye'cûc (یاجوج)

Kur'an'da Ye'cûc ve Me'cûc kavimlerinin geçmişte yeryüzünde fesat çıkardıkları için Zu'lḳarneyn tarafından bir setin ardına hapsedildikleri, kıyametin yaklaştığı bir vakit ise setlerinin açılarak dışarı çıkacakları anlatılmıştır. Zamanla Zu'lḳarneyn'in İskender olduğuna dair bir kanı oluştuğundan Fars şiirinde de Ye'cûc ve Me'cûc İskender'le birlikte anılır olmuştur.

Şeyḫ Âẕerî Divanı'nda sadece Ye'cûc'u zikretmiştir. Şairin beyitlerinde Ye'cûc, dünyevi heveslerin ve nefsin sembolüdür. İskender ise nefisle mücadelede başarılı olan insanı temsil eder:

یاجوج حادثات جهان را چه اعتبار با من که در شکوه چو سد سکندرم

(Dîvân, s. 59:22)

Cihan havadisi Ye'cûc'unun benim üzerimde
Bir nüfuzu olamaz çünkü ihtişamda İskender seddi gibiyim,

یاجوج نفس ملک دلت را خراب کرد گر سد بدین طریق ببندی سکندری

(Dîvân, s. 68:9)

Nefis Ye'cûc'ü gönül mülkünü harap etti,
Eğer bu yola set koyarsan İskender'sin.

4.2.2. Hanedanlar ve Kabileler

4.2.2.1. Abbasiler (عباسی)

Abbasiler, Hz. Muhammed'in amcası Abbas'ın soyundan gelen ve 750-1258 yılları arasında halifeliği elinde bulunduran hanedandır. Şeyḫ Âẕerî, Abbasileri sadece giydikleri kıyafetin rengi bağlamında divanında zikretmiştir. Abbasi halifeleri

cemiyet içerisine çıktıklarında çoğunluka siyah giyinirlerdi.[999] Âẕerî de gece karanlığını Abbasi giysisine benzetmiştir. Şiîler Abbasi halifelerinden Me'mûn'u İmam Ali er-Rıżâ'nın ölümünden sorumlu tuttukları için Âẕerî'nin Abbasilere bakışı da menfidir:

کسوت خصم تو دارد شام عباسی لباس　　زان کشد در خون او هر صبح خنجر آسمان

(Dîvân, s. 60:15)

Abbasi giysili gece senin düşmanın gibi giyinmiş,

O yüzden her sabah onun kanını dökmek için hançer çeker gökyüzü,

تا کشد کین امام از خیل عباسی لباس　　می کشد هر شب به سوی شام لشکر آسمان

(Dîvân, s. 61:31)

Abbasi giysili ordudan İmam'ın intikamını almak için,

Her gece karanlığa doğru ordu sevkeder gökyüzü,

Şair, diğer bir beytinde de geceyi "Abbas'ın karanlığı" diye adlandırmıştır (bk. İskender).

4.2.2.2. Kureyş (آل قریش)

Hz. Peygamber'in mensup olduğu Arap kabilesi Benî Kureyş'tir. Şeyḫ Âẕerî, Resulullah'ın Kureyş'in iftiharı olduğunu söylemiştir (bk. Mekke ve Baṭḥâ)

4.2.2.3. Sâmânîler (آل سامان)

9. yüzyıl başından 11. yüzyıl başına kadar Mâverâünnehir ve Horasan'a hâkim olmuş bir hanedandır. Şeyḫ Âẕerî'ye göre İmam Rıżâ'nın Sâmânî topraklarında metfun olması bu hanedanı şereflendirmiştir:

از کمال آل تو داریم سامانی امید　　ای که خاکت آب روی آل سامان آمده

(Dîvân, s. 66:72)

Senin Âl'inin kemali sayesinde dirlik ve düzen ümidimiz var,

Ey toprağı Âl-i Sâmân'ın şerefi hâline gelmiş olan!

[999] Hakkı Dursun Yıldız, "Abbâsîler" ***DİA***, I. Cilt, 1988, s. 47.

4.2.3. Ülkeler, Şehirler ve Binalar

4.2.3.1. Acem (ایران، ملک عجم، عجم)

Acem kelimesi Arapça menşeli olup başlangıçta Arap olmayan tüm kavimler için kullanılıyordu. Zamanla manası daralarak İranlıları ve İran ülkesini ifade eder hale geldi. Şeyḫ Âẕerî Divanı'nda da Acem sözcüğü daima İran ülkesi anlamında geçmiştir. Mesela bir kasidesinde şair, bir zamanlar bayındır bir memleket olan İran'ın eski ihtişamını yitirmiş olmasına temas etmiştir:

بودی بنای ملک عجم سالم و صحیح تبدیل یافت آن همه چون باب افتعال

(Dîvân, s. 55:2)

Acem mülkünün binası sağlam ve düzgündü,

Hepsi değişti iftiâl babı gibi,

Şeyḫ Âẕerî, müteaddit beyitlerinde kendisinin Acem ülkesinde şöhret sahibi olduğunu vurgulamıştır. Bir beytinde şiirinin Umman denizinden çıkıp Acem ülkesine getirilmiş bir inci olduğunu söylemiş (bk. İnci), bir başka beytinde ise aşk konusunda İran ve Turan'a nam saldığını dile getirmiştir (bk. Aşk). Aşağıdaki beytine bakılırsa Âẕerî'nin şiirleri İran'ın her yerinde okunmaktadır:

ظریفان در عجم هر جا که شعر آذری خوانند غزل های تر او هر یکی بحریست از بر کن

(Dîvân, s. 160:2404)

Acem'in zarifleri her yerde Âẕerî'nin şiirini okuyor,

Tatlı gazellerinin her biri kâinat kıtasından bir bahirdir,

Âẕerî bir diğer beytinde ise namı bütün İran'a yayıldığı için artık Arap diyarına yönelmesinin vaktinin geldiğini dile getirmiştir:

رو در دیار ملک عرب آر آذری چون صیت گفتگوی تو ملک عجم گرفت

(Dîvân, s. 92:584)

Arap diyarına yönel Ey Âzerî!

Çünkü hakkında söylenenlerin şöhreti Acem mülkünü aldı

Şairin şu beytinden ise Acem'de şiirleri iyi anlaşılmadığı için Arap iline yönelmesi gerektiği anlamı çıkmaktadır:

سوی حجاز کن آهنگ و باز گشتی کن که گوش های عجم آذری مقام تو نیست

(Dîvân, s. 90:523)

Hicaz'a doğru şarkı söyle ve (oraya) dönüş yap

Çünkü Acem kulakları senin perdende değil, ey Âẕerî!

Şeyḫ Âẕerî, Ehl-i Beyt'le ilgili bazı beyitlerinde de Acem mülkünü anmıştır. Mesela, bir kasidesinde Hz. Ali'yi "Acem'in emîri" olarak adlandırmıştır (bk. Hz. Ali). Sekizinci İmam Ali er-Rıżâ'nın Medine'de dünyaya geldiği halde ömrünün son yıllarında İran'a gitmesi ve Meşhed'de metfun olmasını ise şair şöyle yorumlamıştır:

قطره ای افتاده از بحر عرب سوی عجم بلکه بحر رحمت ایران و توران آمده

(Dîvân, s. 64:4)

Umman denizinden Acem'e doğru bir damla düştü,

Aslında İran ve Turan'a bir rahmet denizi oldu,

Şair, bir gazelinde de maşuk kulak memesine zülüf salınca Arap ve Acem'den duman çıktığını söyleyerek maşuğun güzelliğini abartılı bir şekilde ifade etmiştir (bk. Kulak Memesi). Şaire göre maşuğun yüzü de güzellik bakımından Arap ve Acem güzellerinden çok üstündür (bk. Yüz).

4.2.3.2. Arafat (عرفات)

Arafat, Mekke yakınlarında Hac ibadeti sırasında vakfenin yapıldığı yerdir. Şeyḫ Âẕerî, maşuğun sokağının başını Arafat'a benzetmiştir:

آذری کشته شد بران سر کوی جای قربان نبود در عرفات

(Dîvân, s. 78:199)

Âẕerî öldürüldü o sokağın başında,

Arafat kurban yeri değildir oysa,

عشاق ز اطراف جهان رو به تو دارند تو کعبه ی حسنی سر کویت عرفات است

(Dîvân, s. 79:244)

Dünyanın her tarafından âşıklar sana yöneliyor,

Sen güzellik Kâbesisin, sokağının başıysa Arafat,

4.2.3.3. Arap (عرب)

Şeyḫ Âẕerî'nin kasidelerinde geçen ve Hz. Ali'nin Arap'ın emîri ve beyi olarak adlandırdığı iki beytinde Arap sözcüğünün hem ülke hem de millet anlamına gelmesi

mümkündür (bk. Hz. Ali). Diğer tüm beyitlerinde ise Âẕerî, Arap sözcüğünü Arap kavminden ziyade Arabistan ve Arapların yaşadığı coğrafyayı ifade etmek için kullanmıştır. Şair aşağıdaki beytinde Arap memleketlerinin kutsi topraklar olduğunu, Ali er-Rıżâ'nın Meşhed'de metfun olmasıyla Horasan'ın da benzer bir kutsiyet kazandığını dile getirmiştir:

به جاه ملک عرب هیچ مملکت نرسید است نمی رسد ز تو هیچ جا به جاه خراسان

(Dîvân, s. 62:15)

Arap mülkünün makamına hiçbir memleket ulaşamadı,

Senin sayende de hiçbir yer Horasan'ın makamına ulaşamayacak,

Arap ve Acem diyarlarını birlikte zikrettiği iki gazelinde şair, maşuğun kulak memesi, zülfü ve yüzünün güzelliği karşısında her iki ülkenin güzellerinin de bir varlık gösteremediğini söylemiştir (bk. Kulak Memesi, Yüz).

Âẕerî, bir beytinde ise şiirin şöhretinin İran'a tamamen yayıldığını ve artık Arap ülkelerine yönelmesinin vaktinin geldiğini dile getirmiştir (bk. Acem).

4.2.3.4. Baġ-i İrem (باغ ارم)

Rivayetlere göre Baġ-i İrem, Âd kavminin müşrik hükümdarı Şeddâd b. Âd tarafından Cennet'le rekabet etme iddiasıyla inşa ettirilen olağanüstü güzellikte bir bahçedir. Şeyḫ Âẕerî'ye göre dünya için ruhunu satan İrem Bağı'nı verip külhan almış kişi gibidir (bk. Dünya).

4.2.3.5. Bağdat (بغداد)

Bağdat, Abbasi halifesi Ebû Ca'fer el-Manṣûr tarafından başkent olarak kurulan ve inşaatı 766'da tamamlanan şehirdir. Günümüze kadar İslam medeniyetinin önemli siyasi, ekonomik, ilmî ve kültürel merkezlerinden biri olmaya devam etmiştir.[1000] Bağdat'ın kurulduğu yer eskiden Sasanilerin merkezi olduğu halde 8. yüzyılda önemli bir yerleşime sahip değildi. Bu yüzden Bağdat'ın kurulması harap durumdaki bu bölgeyi bir anda dünyanın en mamur yerlerinden biri hâline getirmiş oldu. Şeyḫ Âẕerî de Bağdat'ın kurulmasının yarattığı bu etkiyi âşıkların gönlünde yer ederek orayı mamur eden maşuğun etkisine benzetmiştir:

می کند با بی دلان آن شهریار آن آذری آنچه با اقلیم ویران خسرو بغداد کرد

[1000] Abdülazîz ed-Dûrî, "Bağdat" ***DİA***, IV. Cilt, 1991, s. 425-427.

(Dîvân, s. 102:851)

Ey Âẕerî! O güzellik sultanı âşıkların kalbine,

Bağdat'ın Hüsrev'in viran diyarına yaptığını yapıyor,

Şair, bir başka beytinde ise aşığın gözyaşlarının Dicle gibi Rum'dan Bağdat'a aktığını söylemiştir (bk. Dicle).

4.2.3.6. Bedaḫşân (بدخشان)

Günümüzde Afganistan ve Tacikistan topraklarından kalan bir bölgedir. Klasik Fars şiirinde en kaliteli lal taşının çıktığı yer olarak işlenmiştir. Şeyḫ Âẕerî, şiirlerinde Bedaḫşân'ı lal rengi dudakla ilişkilendirmiştir:

سرمایه گر از لعل کنند اهل بدخشان یاقوت تو لعلیست که سرمایه ی روح است

(Dîvân, s. 80:258)

Bedaḫşân halkı lal taşından sermaye yapıyorsa eğer,

Senin yakutun da ruh sermayesi olan bir lal taşıdır,

از لبش عکسی چو بر آیینه ی خورشید تافت قدسیان بردند از آن لعل بدخشان ساختند

(Dîvân, s. 115:1192)

Dudağının görüntüsü güneş aynasında aksedince,

Melekler o aksi götürüp ondan Bedaḫşân'ın lali yaptılar

Âẕerî, bir kasidesinde ise sekizinci Şiî imamı Ali er-Rıżâ'nın yakut dudağı için lal taşının Bedaḫşân dağından aşağı indiğini söylemiştir (bk. Lal).

4.2.3.7. Bîsütûn (بیستون)

Bîsütûn, efsaneye göre Ferhâd'ın Şîrîn için deldiği dağdır. Şeyḫ Âẕerî de bu dağı Ferhâd'la birlikte anmıştır (bk. Ferhâd)

4.2.3.8. Çâh-ı Bâbil (چاه بابل)

Rivayetlere göre Çâh-ı Bâbil, Hârut ve Mârut adlı meleklerin günahları yüzünden başaşağı asıldıkları Babil'deki çukurdur. İki melek bu çukura gelenlere sihir öğrettikleri için Çâh-ı Bâbil, büyüyle ilişkilendirilmiştir. Şeyḫ Âẕerî, maşuğun gabgab çukurunu Çâh-ı Bâbil'e benzetmiş ve benin yaptığı sihrin Hârut'u bile bu çukura düşürdüğünü söylemiştir (bk. Ben). Aşağıdaki beytinde de şair, maşuğun gabgabı varken Çâh-ı Bâbil'in sihrinden söz etmenin yersiz olduğunu ifade etmiştir:

با من ز چاه بابل و سحرش سخن مگوی کز چاه غبغب تو دلم آب می کشد

(Dîvân, s. 111:1086)

Bana Çâh-ı Bâbil'den ve onun sihrinden bahsetme,

Zira senin gabgab çukurundan su çekiyor canım,

4.2.3.9. Çin (چین)

Klasik Fars edebiyatında Çin; resim sanatının ülkesi ve ressam Mani'nin vatanı olarak tasavvur edilmiştir.[1001] Şeyḫ Âẕerî de Mani'nin Çin'de bulunduğunu bir beytinde belirtmiştir (bk. Mani).

Âẕerî, Çin'den bahsettiği diğer beyitlerinde ise bu ülkenin doğuda bulunması ve uzak olması üzerinde durmuştur. Sabahın olmasını tasvir ettiği bir beytinde Zengibar ordusunu kovalayan Rum ordusunun Çin'den yani doğudan yola çıktığını dile getirmiştir (bk. Rum). İsteklerine ulaşmaktan ne kadar uzak düştüğünü anlattığı bir beytinde ise denizcinin evinin Çin'de, geminin ise Fireng'de olduğunu söylemiştir (bk. Fireng). Âẕerî'nin maşuğun zülfünü gören miskin Ḫuten'den Çin'e kaçtığını söylediği bir beytinde de Çin yine doğudaki uzak bir ülkeden ibarettir (bk. Zülüf).

4.2.3.10. Dâru'l-Merz (دارالمرز)

Dâru'l-Merz, İran'ın Mâzenderân bölgesidir. Şeyḫ Âẕerî, bu bölgede Esterâbâd ve Leb-i Deryâ'dan başka bir yere uğramamak gerektiğini söylemiştir (bk. Ali-yi Durdzed).

4.2.3.11. Esterâbâd (استراباد)

İran'ın kuzeydoğusunda günümüzdeki adı Gürgân olan bir şehirdir. Şeyḫ Âẕerî, Esterâbâd'ı şair Ali-yi Durdzed'in memleketi olarak anmıştır (bk. Ali-yi Durdzed).

4.2.3.12. Fireng (فرنگ)

Eskiden Avrupa ve Avrupalılar için kullanılan isimdir. Şeyḫ Âẕerî, bir gazelinde Fireng'i ve Çin'i dünyanın birbirinden en uzak iki ucu olarak ele almıştır:

ما ز کوی نیک نامی نیک دور افتاده ایم خانه ی ملاح در چین است و کشتی در فرنگ

[1001] Annemarie Schimmel, ***A Two-Colored Brocade ...*** , s. 149.

(Dîvân, s. 144:1959)

Biz iyi nam sokağından epey uzak düşmüşüz

Denizcinin evi Çin'de ama gemisi Fireng'de,

4.2.3.13. Habeş (حبش، زنگ، زنگبار)

Habeş, Zeng ve Zengbâr tabirleri klasik edebiyatta Doğu Afrika'yı ve burada yaşayan insanları ifade etmek için kullanılmıştır ve eş anlamlı sayılırlar. Habeş, siyah rengin sembolüdür ve şiirlerde beyazlığın sembolü Rum ile tezat oluşturur. Gece Habeş'e benzetildiği zaman Rum da gündüzü temsil eder. Maşuğun zülüf gibi koyu renkli güzellik unsurları da Habeş'e teşbih edilmiştir.[1002]

Şeyḫ Âẕerî de birçok beytinde siyah geceyi Habeş veya Zeng ordusu olarak tahayyül etmiştir. Gece rengindeki bu orduyu sabah vakti yenilgiye uğratan ise çoğunlukla doğudan hücum eden Rum ordusudur (bk. Rum, Üzüm). Ancak, bazen Ḫuten'den gelen Türk ordusu da gündüz olabilir (bk. Ḫuten). Şairin bir beytinde ise Zeng sultanına diz çöktüren doğunun şahı güneştir (bk. Güneş).

Âẕerî, maşuğun güzellik unsurlarının Habeş'ten gelmiş olmasına dair bazı teşbihlere de şiirlerinde yer vermiştir. Mesela, Habeş'ten gelen siyah zülüfün Ḫıṭâ ceylanından elde edilen miskten daha değerli olduğunu söylemiştir (bk. Ceylan). Bir başka gazelinde ise maşuğun ayva tüyünü Habeş'ten gelmiş bir beratnameye benzetmiştir (bk. Ayva Tüyü).

Şairin insanoğluna seslendiği aşağıdaki beytinde ise Zeng nefsin karanlığını, Rum da aklın aydınlığını temsil etmektedir:

نفس تو خیل زنگی وعقلت سپاه روم بر خیل زنگ و ملت الروم قیصری

(Dîvân, s. 68:12)

Nefsin Zeng ordusudur, aklın ise Rum askeri,

Zeng ordusuna ve Rum milletine sen kaysersin,

[1002] İskender Pala, ***Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü,*** s. 178.

4.2.3.14. Hayber (خیبر)

Hayber, Medine'nin yaklaşık 180 km kuzeyinde yer alan bir bölgedir. Hz. Muhammed zamanında Hayber birkaç kale ile tahkim edilmiş, Yahudiler'in yaşadığı bir şehirdi. Hayberlilerin Medine'deki Müslümanlara karşı çeşitli ittifaklar oluşturmaları nedeniyle Hicret'in 7. yılında Hz. Muhammed buraya bir sefer düzenledi. Hz. Ali'nin büyük kahramanlıklar gösterdiği kuşatma neticesinde şehir alınarak tehdit ortadan kaldırıldı. Şeyḫ Âẕerî, kasidelerinde müteaddit defalar Hz. Ali'nin Hayber'in kapısını tek başına kırması hadisesine telmihte bulunmuştur (bk. Hz. Ali). Bir gazelinde ise Hayber'i küfrün sembolü olarak ele almış ve hicap perdesi düşünce kimin Hz. Ali'nin yanında, kimin Hayberli olduğunun ortaya çıkacağını söylemiştir (bk. Hicap).

4.2.3.15. Hemedan ve Elvend Dağı (همدان، کوه الوند)

Hemedan, Tahran'ın 200 km. kadar güneydoğusunda kalan bir şehirdir. Şehrin çok yakınında yüksek bir dağ olan Elvend bulunmaktadır. Şeyḫ Âẕerî, bir beytinde Hemedan ve Elvend'i birlikte anmıştır:

بر دل آذری اندوه چو کوه الوند　　کرده ام یاد که یاد همدانش کردم

(Dîvân, s. 146:2018)

Âẕerî'nin gönlünde keder Elvend dağı gibidir

Hatırasını andım, onunla Hemedan'ı da anmış gibi oldum

Yukarıdaki beyitte Elvend aşığın kederinin büyüklüğünü, Hemedan ise maşuğun hatırasının güzelliğini ifade ediyor olmalıdır.

4.2.3.16. Herat (هرات)

Şâhruḫ zamanında Timurluların başkenti olan Herat, devrin en görkemli şehirlerinden birisiydi. Şeyḫ Âẕerî, Miftâḥu'l-Esrâr adlı eserinde tasavvufa yönelmeden önce birkaç defa Herat'ta bulunduğu kaydetmiştir.[1003] Şair, divanında Herat'ı içinde cennet gibi bahçelerin ve güzellerin olduğu bir yer olarak tavsif etmiştir:

موسم عیش هرات است و در باغ بهشت　　وقت گلگشت خیابان و تماشا لاله

(Dîvân, s. 64:31)

[1003] Âẕerî-yi Tûsî, ***Miftâḥu'l-Esrâr***, s. 14-15.

Keyfine bakma mevsimidir Herat'ta ve cennet bağlarında,
Gül dolu yolları gezme ve laleleri seyretme vaktidir,

آذری چونکه شود کشته ی خوبان هرات در خیاوانش بسازید زیارت گاهی

(Dîvân, s. 174:2758)

Âẕerî, Herat güzellerinin elinde öldürülünce,
Yol üzerinde onun için bir ziyaretgah yapın,

4.2.3.17. Hicaz (حجاز)

Arabistan'da Mekke ve Medine'nin yer aldığı bölgedir. Klasik şiirde maşuğun sokağı Hicaz'a benzetilmiştir.[1004] Şeyḫ Âẕerî de bir beytinde maşuğun sokağının Hicaz gibi olduğunu, âşıkların da hacılar gibi orada toplandığını söylemiştir (bk. Hac). Şair başka bir beytinde ise İran'da şiirleri yeterince anlaşılmadığı için Hicaz'a gitmeyi düşündüğünü ima etmiştir (bk. Acem).

4.2.3.18. Hindistan (هند، هندوستان)

Klasik Fars edebiyatında Hindistan, siyah renkle özdeşleşmiş ülkelerden birisidir.[1005] Şeyḫ Âẕerî'nin aşağıda verilen beyti de bu bağlamda yorumlanmalıdır:

در کشور هند آذریا چون که فتادی هشدار که خوبانش بلایان سیاهند

(Dîvân, s. 122:1390)

Ey Âẕerî! Madem Hint ülkesine düştün,
Dikkatli ol çünkü Hint güzelleri kara beladır,

Âẕerî, maşuğun güzellik unsurlarını da Hindistan'a benzetmiştir. Mesela maşuğun çehresine ulaşmak isterken zülüfte kaybolan aşığın halini evi Rum'da olup kendisi Hindistan'da kalmış yolcuya benzetmiştir (bk. Zülüf). Şair, maşuğun beninin ise Hindistan sultanı gibi olduğunu söylemiştir (bk. Ben). Âẕerî'nin aşağıdaki beytinden ise Hindistan'ın son derece zengin bir ülke olduğu anlaşılmaktadır:

بگفتم قیمت خال و خطت را خراج کشور هندوستان گفت

(Dîvân, s. 93:608)

[1004] İskender Pala, ***Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü,*** s. 206.
[1005] Annemarie Schimmel, ***A Two-Colored Brocade ...*** , s. 139.

Beninin ve ayva tüyünün fiyatını sordum,

Hindistan ülkesinin vergisi kadardır, dedi,

Yaklaşık beş yıl Hindistan'da kalan Şeyḫ Âẕerî'nin bu ülkenin zenginliğinden pek hoşlanmadığı anlaşılmaktadır. Bir beytinde Hindistan'dan ayrılışını eski zamanların ihtişamlı Hint hükümdarı "Caypal'ın leşini terk etmek" olarak tanımlamıştır (bk. Cavna Han). Bir başka beytinde ise maşuğun zülfünün yasını tutan gerçek âşıkların bir arpa için Hindistan'ın karanlığı ve Fîrûz'un kibrine katlanmayacağını söylemiştir (bk. Fîrûz Şah Tuğluk).

4.2.3.19. Horasan (خراسان)

Günümüzde İran'ın kuzeydoğusunda Kuzey Horasan, Razavî Horasan ve Güney Horasan Eyaletleri mevcuttur. Tarihî Horasan bölgesi ise bu vilayetlere ek olarak bugün Afganistan'da kalmış Herat ve Türkmenistan sınırları içinde harabeleri bulunan Merv kentlerini de kapsamaktaydı. Sekizinci Şiî İmamı Ali er-Rıżâ'nın metfun olduğu Meşhed de bu bölgede yer almaktadır. Nitekim, Şeyḫ Âẕerî'nin de şiirlerinde Horasan'la ilgili üzerinde durduğu yegâne husus İmam Rıżâ'nın makamı olmasıdır. Mesela, şairin aşağıdaki beyitlerinde bahsettiği kişi Ali er-Rıżâ'dır:

ای حریمت کعبه ی اهل خراسان آمده　　خطه ی ملک امامت را تو سلطان آمده

حکم هر آلی به طغرایی موشح کرده اند　　آل منشور تو سلطان خراسان آمده

(Dîvân, s. 64:1-2)

Ey mekânı Horasan halkının Kâbe'si olan,

Sen oldun imamet ülkesine sultan,

Her hanedanın fermanı bir tuğrayla süslenir,

Senin fermanındaki unvan Horasan sultanı oldu,

Şeyḫ Âẕerî'nin divanında yer alan Horasan redifli bir kasidenin konusu da büyük ölçüde İmam Rıżâ'nın övgüsünden ibarettir. Bu kasidede şair Ali er-Rıżâ'nın kendisini Horasan şahı, türbesini ise Horasan'ın kıblesi olarak adlandırmıştır. Şairin kasidedeki ifadelerine bakılırsa Horasanlıların günahları İmam Rıżâ'nın şefaatiyle affedilecektir ve İmam'ın varlığıyla Horasan dünyaya aydınlık ve rahmet dağıtan bir kaynak hâline gelmiştir (bk. Ali er-Rıżâ). Aynı kasidede geçen şu beyitler de Ali er-Rıżâ'nın Horasan'ı kutsi bir mekân ve adeta dünyanın en önemli memleketi hâline getirdiği yönündedir:

حدود ملک خراسان چو در پناه تواند　　شوند جمله آفاق در پناه خراسان

جباه اهل خراسان چو بر زمین تو سود است　　برد نجوم فلک نور از جباه خراسان

(Dîvân, s. 62:6-7)

Horasan mülkünün sınırları senin koruman altında olduğundan,

Bütün ufuklar da Horasan'ın korumasındadır,

Horasanlıların alınları senin toprağına sürüldüğünden

Göğün yıldızları da ışık alır Horasan'ın alnından,

Öte yandan kasidenin sonraki bir beytinde Âẕerî, dünya memleketleri içinde en üstün makamın Arap mülküne ait olduğunu ve İmam Rıżâ sayesinde Horasan'ın da ikinci sırada geldiğini ifade etmiştir (bk. Arap). Şaire göre İmam Rıżâ'nın manevi himayesi Horasan'ı her türlü kötülükten korumaya kadirdir:

بلا و فتنه ی عالم کشد اگر همه لشکر　　چه غم که همچو تو شاهیست در سپاه خراسان

(Dîvân, s. 62:16)

Âlemin bütün bela ve fitnesi ordu olup gelse ne gam!

Çünkü senin gibi bir şahı var Horasan ordusunun,

Horasan redifli kasidenin son beyitlerinde ise Âẕerî, Horasan'ın kötü durumda olduğunu dile getirerek Ali er-Rıżâ'ya bir bakıma sitem etmiştir:

به آستان کمال تو گوییا نرسیده است　　به آسمان برسیده است اگرچه آه خراسان

مگر به حال خراسان و آذری نظری تو　　کنی که به شود این حالت تباه خراسان

(Dîvân, s. 62:19-20)

Senin kemal makamına ulaşmadı galiba,

Gökyüzüne bile ulaşan Horasan'ın Âh'ı,

Yoksa Horasan'ın ve Âẕerî'nin hâline bir bakardın,

Düzelsin diye bu kötü durumu Horasan'ın,

4.2.3.20. Ḫuten (ختن، خطا)

Ḫaṭâ veya Ḫıṭâ olarak da bilinmektedir. Çin'in kuzeyinde kalan Türkistan bölgesidir. Şeyḫ Âẕerî, misk adı verilen güzel kokulu maddenin Ḫuten ceylanından elde edildiğine beyitlerinde temas etmiştir (bk. Ceylan, Zülüf). Ḫuten'in Âẕerî tarafından en çok zikredilen yönü ise Türklerin anavatanı olmasıdır. Şair, sabahın olup gökyüzünün aydınlanmasını beyaz tenli Türklerin Ḫuten'den çıkmasına benzetmiştir:

تُرک سَحَر انداز خطایی برباید خال سیه شب ز رخ روز به قابو

(Dîvân, s. 62:2)

Sabah (ışıklarını ok gibi) atan Ḫutenli Türk,

Gündüzün yüzünden gecenin siyah benini kapıp götürür,

چون تُرک خطایی ز ختن تاختن آرد در خیل سپاه حبش افتاده هیاهو

(Dîvân, s. 62:6)

Ḫıṭâlı Türk, Ḫuten'den hücuma geçince,

Habeş ordusu içine düştü kargaşa,

4.2.3.21. İsferâyîn (اسفراین)

İsferâyîn, Horasan'da bulunan küçük bir şehirdir. Şeyḫ Âẕerî, İsferâyîn'de doğmuş ve ömrünün son otuz yılını bu şehirde inzivaya çekilerek geçirmiştir. Şairin aşağıdaki beytini söylediği sırada İsferâyîn'de emniyet ve istikrarın çok iyi olmadığı anlaşılmaktadır:

اسفراین هست پر آشوب چون آیم برون خاصتاً این موسم که خود همچون سگ دیوانه است

(Dîvân, s. 186:25)

İsferâyîn karışık, dışarı nasıl çıkayım?

Bilhassa (şehrin) tıpkı kuduz köpek gibi olduğu bu mevsimde,

4.2.3.22. Kâbe (کعبه)

Müslümanların namaz kılarken yöneldiği ve hac ibadeti sırasında tavaf edilen mukaddes yapıdır. Mekke'de yer alır. Klasik edebiyatta maşuğun kendisi, sokağı ve güzellik unsurları Kâbe'ye benzetilmiştir. Hususen tasavvufî şiirde ise Allah sevgisinin bulunduğu yer olan gönül de bir tür Kâbe olarak tasavvur edilmiş ve asıl önemli olanın gönül kâbesi olduğu fikri işlenmiştir.[1006]

Şeyḫ Âẕerî de maşuğu anlattığı gazellerinde Kâbe teşbihine birçok kez başvurmuştur. Şaire göre maşuk, âşıkların tavaf ettiği güzellik kâbesidir (bk. Âşık). Dünya halkı maşuğun kâbesine doğru gece gündüz namaz kılmaktadır (bk. Namaz).

[1006] İskender Pala, ***Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü,*** s. 245.

Âẕerî, maşuğun sokağını da Kâbe'ye benzetmiştir (bk. Sokak). Bir beytinde ise maşuğun Hızır gibi Kâbe'yi tavaf etmesi halinde Zemzem suyunun kaynayacağını söylemiştir (bk. Hızır).

Şeyḫ Âẕerî Kâbe'yi maşukla ilgili olmayan teşbihler beyitlerinde de zikretmiştir. Mesela, Allahü Teâlâ için "zerrelerin Kâbesi" tabirini kullanmıştır (bk. Zerre). Hz. Muhammed'in manevi makamını da arşın ve eflakın tavaf ettiği bir Kâbe'ye benzetmiştir (bk. Hz. Muhammed). Âẕerî'ye göre Meşhed'deki sekizinci Şiî İmamı Ali er-Rıżâ'nın türebesi de "ikinci Kâbe" veya "Horasan halkının Kâbe'si" mesabesindedir. Bu ikinci Kâbe'yi tavaf etmek ise yetmiş nafile hacca eşdeğer olabilir (bk. Ali er-Rıżâ). Şair, bir beytinde sufilerin elde etmeye çalıştığı vuslatı da Kâbe olarak nitelemiş ve ona ulaşmak için gidilecek yolun tehlike ve meşakkat dolu olduğunu hatırlatmıştır (bk. Vuslat). Aşağıdaki beyitte ise Kâbe toprağı diye adlandırdığı Mekke'nin Hz. Muhammed'in makamı olmasıyla ceylanın göbeğinin miskin çıktığı yer olması arasında bir bağlantı kurmuştur:

شد ناف خاک کعبه از آن شد مقام تو　　آری مقام نافه نباشد مگر که ناف

(Dîvân, s. 51:5)

Arzın göbeği oldu Kâbe toprağı ve o yüzden oldu senin makamın
Evet, miskin makamı göbekten başka bir yer olmaz

Mutasavvıf bir şair olan Şeyḫ Âẕerî, gönül Kâbesi tabirini de şiirlerinde zikretmiştir. Şaire göre gönül Kâbesinde yapılan manevi ibadet de en az ibadetin zâhirî yönü kadar önemlidir:

ما روی سوی کعبه دل پیش تو داریم　　تا ظن نبرد عقل که ما خانه پرستیم

(Dîvân, s. 155:2262)

Biz senin huzurunda yüzümüzü gönül Kâbesine dönmüşüz,
Akıl sanmasın ki biz eve tapmaktayız,

طواف کعبه که آن واجب است بر همه کس　　به شرع از فقرا کرده اند آن تخفیف
خدای سیصد و شصت بار در شبانروزی　　دهد به کعبه ی دل های مؤمنان تشریف
زیارت از طرف اغنیا است در اسلام　　خدا نکرد بدان اهل فقر را تکلیف

(Dîvân, s. 191:148-150)

Kâbe'nin tavafı herkese vaciptir ama,
Şeriatta fakirlere kolaylık yapılmıştır o hususta,
Allah gece ve gündüz üç yüz altmış defa,
Teşrif eder müminlerin gönül Kâbesine,
(Kâbe'yi) ziyaret zenginler içindir İslam'da,
Allah, vazife kılmamıştır onu fakirlik ehline,

4.2.3.23. Ken'ân (كنعان)

Filistin ile Ürdün, Suriye ve Lübnan topraklarının bir kısmını kapsayan tarihî bölgedir. Hz. Yakup ve oğlu Hz. Yusuf'un memleketi Ken'ân'dır. Şeyḫ Âẕerî de Ken'ân'ı Yusuf'un geldiği ülke olarak anmıştır:

هر که از کنعان به مصر آمد نخواهد شد عزیز صد هزاران یوسف آمد هرگز این عزت که یافت

(Dîvân, s. 91:570)

Ken'ân'dan Mısır'a her gelen aziz olacak değil,
Yüz binlerce Yusuf geldi de hiçbiri bu şerefe nail olamadı,

Yukarıdaki beyitte şair, tasavvuf yoluna giren pek çok sâlikten ancak çok azının en üst makamlara ulaşabileceğini anlatmak istemiştir.

4.2.3.24. Kerbelâ (کربلا)

Günümüzde Irak topraklarında yer alan Kerbelâ, Hz. Hüseyin ve ailesinin şehit edildiği yerdir. Şeyḫ Âẕerî, bir şiirinde Kerbelâ faciasının vuku bulduğu Muharrem ayında kederden yaşamın kendisine haram olduğunu ve gözyaşlarının Kerbelâ toprağı gibi simsiyah kesildiğini söylemiştir (bk. Muharrem Ayı). Şair, Kerbelâ'yı gerçek anlamından ziyade nefis ve dünya sevgisi gibi olumsuz kavramları ifade etmek için kullanmıştır. Mesela bir kasidesinde devrin Hüseyin'i olarak adlandırdığı Mehdî'nin, mihnet Kerbelâ'sı gibi olan dünyada mahsur kalmış insanlığı kurtaracağına dair ümidini dile getirmiştir (bk. Mehdî). Bir başka şiirinde Hz. Hüseyin'den şefaatiyle kendisini nefis Kerbelâ'sından kurtarmasını niyaz etmiştir (bk. Şefaat). Âẕerî, insanın nefis ve şeytanla savaşını anlattığı bir kasidesinde ise şeytanı Yezîd'e, dünyayı Kerbelâ'ya, insan ruhunu ise Hüseyin'e benzetmiştir (bk. Heva).

4.2.3.25. Keşmîr (کشمیر)

Keşmîr, Hindistan'da bir bölgedir. Âẕerî, bir gazelinde maşuğa "Keşmîr güzellerinin sultanı" diye hitap etmiştir:

بت شیرین لب من خسرو خوبان کشمیرم چو شیرین می کشد ما را به ناز و شیوه کش میرم

(Dîvân, s. 148:2084)

Tatlı dudaklı sevgilim Keşmîr güzellerinin sultanıdır

Şîrîn gibi öldürür bizi, biz de öldüren nazıyla işvesiyle ölürüz

Aynı gazelin sonraki bir beytinde ise şair, maşuğun Semerkant elması gibi olan gabgabının kokusunu rüzgârın Keşmîr'e getirmesini istemiştir (bk. Elma).

4.2.3.26. Mâverâünnehir (ماوراء النهر)

Ceyhun Irmağı'nın kuzeydoğusunda kalan bölgeye verilen isimdir. En önemli şehirleri Buhara ve Semerkant olan Mâverâünnehir, 15. yüzyılda Timurlular devletinin siyasi ve kültürel merkezi konumundaydı. Kendisi Horasan'da yaşayan Âẕerî bir beytinde şöhretinin Mâverâünnehir'e de yayıldığını dile getirmiştir:

اگر به خود نشدم سوی ماوراء النهر ولی سفینه ی شعر ترم ز آب گذشت

(Dîvân, s. 186:45)

Kendim Mâverâünnehir tarafına gitmemiş olsam bile,

Yeni şiirimin gemisi suyu geçti,

4.2.3.27. Mekke ve Baṭḥâ (ام القرا، مکه، بطحا)

Mekke, Kâbe'nin bulunduğu ve Müslümanlar için mukaddes olan şehirdir. Baṭḥâ, Mekke ile Mina arasındaki bir mevkinin adı olduğu gibi aynı zamanda Mekke'nin isimlerinden biridir.[1007] Şeyḫ Âẕerî, Hz. Muhammed'i övdüğü iki beytinde Mekke ve Baṭḥâ sözcüklerini bir arada zikretmiştir:

آن صدر رسالت شرف گوهر آدم وآن فخر رسل محترم مکه و بطحا

(Dîvân, s. 28:75)

Risâletin reisi, Âdem'in cevherinin şerefi,

Resullerin iftiharı, Mekke ve Baṭḥâ'nın muhteremi,

[1007] Salim Söğüt, "Ebtah" ***DİA***, X. Cilt, 1994, s. 82.

محمد مدنی افتخار آل قریش پناه خلق جهان فخر مکه و بطحا

(Dîvân, s. 29:6)

Medineli Muhammed, Âl-i Kureyş'in iftiharı,

Dünya halkının sığınağı, Mekke ve Baṭḥâ'nın övüncü,

Âẕerî, Hz. Muhammed'in hicretinden bahsettiği bir beytinde ise Mekke'yi "Ümmü'l-Ḳurâ" diye anmıştır (bk. Hicret).

4.2.3.28. Necef (نجف)

Necef, Hz. Ali'nin türbesinin bulunduğu şehirdir. Şeyḫ Âẕerî, kasidelerinde Hz. Ali için "Necef'in şahnesi" ve "Necef'in şahı" tabirlerini kullanmıştır (bk. Hz. Ali).

4.2.3.29. Mescid-i Aḳṣâ (مسجد اقصا)

Kudüs'te bulunan ve Müslümanların ilk kıblesi olan mescittir. Şeyḫ Âẕerî bir kasidesinde oldukça değişik bir anlam ilgisi kurarak Mescid-i Aḳṣâ'yı Allah'ın lütfu ve rahmeti anlamında kullanmış ve Naṣûḥ'un tövbe etmesinin Mescid-i Aḳṣâ'nın şerefi sayesinde olduğunu söylemiştir. Şair, hemen sonraki beyitte ise Allah'ın dergahının aslında Mescid-i Aḳṣâ'dan daha şerefli olduğu eklemiştir (bk. Tövbe). Bir başka kasidesinde ise alem Mescid-i Aḳṣâ'sına imam olmayı hak edenin Ali er-Rıżâ olduğunu ifade etmiştir (bk. Arş).

4.2.3.30. Rum (روم)

Doğu Roma yani Bizans ülkesini ifade eder. Anadolu da Rum adıyla anılmıştır. Bir millet adından çok coğrafi bir bölgeyi ifade ettiği için Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî gibi Anadolu'lu pek çok şahsiyet Rum olmadıkları halde Rûmî nisbesiyle anılmışlardır. Rum halkının beyaz tenli olduğuna dair tasavvur neticesinde Klasik Fars edebiyatında Rum, beyaz rengin sembolü olmuş ve siyah rengi temsil eden Habeş ile tezat kurularak şiirlerde zikredilmiştir.[1008] Şeyḫ Âẕerî de gün doğumunu anlattığı beyitlerinde Rum-Habeş tezatını kullanmıştır:

سپاه روم چو از حد چین علم بفراخت بکوفت خیل شب زنگبار کوس رحیل

(Dîvân, s. 55:5)

[1008] Annemarie Schimmel, ***A Two-Colored Brocade ...*** , s. 142-143.

Rum ordusu Çin sınırından bayrak açınca,

Zengbar'ın gece ordusunda ricat davulu çalındı,

Aşağıdaki beyitte ise Rum ordusunun mızrakları güneşin ışınlarıdır:

سپاه روم برآمد ز جانب مشرق شکست خیل حبش را به نیزه های طویل

(Dîvân, s. 55:8)

Rum ordusu zuhur etti doğu yönünden,

Habeş ordusunu uzun mızraklarla bozdu,

Rum ordusunun Zeng bağına girip üzümleri yağmaladığını söylediği bir beytinde Âẕerî, Rumca üzüm anlamına gelen "istafîl" sözcüğünü kullanarak anlam zenginliği yaratmıştır (bk. Üzüm). Şair, gecenin olmasını ise Rum tahtından İskender'in tacının düşmesi olarak tanımlamıştır (bk. İskender). Nefsi Habeş, aklı ise Rum ordusuna benzettiği bir kasidesinde ise insanın her iki ordu üzerinde kayser olduğunu hatırlatmıştır (bk. Habeş).

Şeyḫ Âẕerî, kimi gazellerinde maşuğun beyaz yüzünü Rum'a benzetmiştir. Mesela, yüzdeki ayva tüylerini Habeş'ten Rum diyarına getirilmiş bir berat olarak tahayyül etmiştir (bk. Ayva Tüyü). Maşuğun yüzünü ararken zülüfte kaybolan kalbin ise Rum'daki evine gitmeye çalışırken Hindistan'da yolunu kaybetmiş bir yolcu gibi olduğunu söylemiştir (bk. Zülüf).

Âẕerî, aşağıdaki beytinde ise insanın bilmediği konularda atıp tutmaması gerektiğini ifade etmiştir:

ز معنیی که در آن نیستی مکن دعوی مده ز مملکت روم نارسیده خبر

(Dîvân, s. 49:4)

Derk etmediğin mana için iddiada bulunma

Rum memleketine dair (henüz) gelmemiş haberi verme

4.2.3.31. Semerkant (سمرقند)

Günümüzde Özbekistan topraklarında bulunan bir şehirdir. Mâverâünnehir'in önemli yerleşimlerinden olan Semerkant, Timur tarafından başkent yapılması ve Ali Kuşçu'nun bilim ve sanatı himaye etmesi sayesinde 15. yüzyılda oldukça gelişmiş bir şehir hâline gelmişti.

Şeyḫ Âẕerî, bir gazelinde şiirlerinin Semerkant'da bile okunup beğenildiğini dile getirmiştir:

فتنه ی شعر تر توست آذری تا به سمرقند دلی هرکه هست

(Dîvân, s. 87:452)

Ey Âẕerî! Senin yeni şiirinin fitnesi

Semerkant'a dek kalbi olan herkesi etkiler

Şair, bir başka gazelinde ise maşuğun gabgabını Semerkant elmasına benzetmiştir (bk. Elma).

4.2.3.32. Ṭâḳ-i Kisrâ (طاق کسری)

Günümüzde Irak'ta bulunan Ṭâḳ-i Kisrâ, Sasanilerden kalma görkemli bir eyvandır. Hz. Muhammed'in dünyaya geldiği gece çatlamış olması na'tlarda sıkça işlenmiş bir konudur.[1009] Şeyḫ Âẕerî de Resulullah'ın dünyaya teşrif etmesiyle Ṭâḳ-i Kisrâ'da çatlak meydana geldiğini bir beytinde hatırlatmıştır (bk. Hz. Muhammed). Şairin aşağıdaki beytinde ise Ṭâḳ-i Kisrâ kibrin sembolüdür:

گردن مکش به کبر که از کاف کبر بود در طاق کسری این همه کسری که اوفتاد

(Dîvân, s. 95:666)

Küstahlık etme kibirle çünkü kibrin kefi yüzündendir,

Ṭâḳ-i Kisrâ'nın üzerindeki bütün bu kırılmalar,

4.2.3.33. Tebriz (تبریز)

Tebriz, İran'ın batısında kalan bir şehirdir. Âẕerî'nin aşağıdaki beytinden Tebriz yollarının o devirde pek güvenli olmadığı anlaşılmaktadır:

به سوی کعبه مرو آذری زجانب تبریز سمند عمر مبادا که در میانه بیفتد

(Dîvân, s. 97:718)

Tebriz tarafından Kâbe'ye doğru gitme, ey Âẕerî!

Allah korusun, ömür atı yolun ortasında düşebilir

[1009] Ahmet Talât Onay, ***Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar***, s. 404.

4.2.3.34. Turan (توران)

Orta Asya'da Türklerin yaşadığı topraklara İranlıların verdiği isimdir. Doğuda olması hasebiyle Şeyḫ Âẕerî, Turan'ı gün doğumuyla irtibatlandırmıştır. Mesela bir beytinde güneşi "Turan sultanı" olarak adlandırmıştır (bk. At). Bir başka beytinde ise güneşin doğudan doğuşunu Gîv'in Keyḫusrev'i Turan'dan bulup getirmesine benzetmiştir (bk. Keyḫusrev ve Gîv).

4.2.3.35. Tûs, Meşhed ve Nûġân (توس، مشهد، نوغان)

İran'ın doğusundaki en önemli kentlerden Meşhed, Ali er-Rıżâ'nın türbesi etrafından zamanla yerleşimin oluşmasıyla meydana gelmiştir. Nûġân, türbenin yer aldığı merkezi mahallelerden biridir. Günümüzde Meşhed yakınlarında küçük bir kasaba gibi kalmış olan Tûs ise Meşhed'den önce bölgedeki en önemli yerleşim yeriydi. Tûs, Moğol işgali sırasında yıkılınca onun yerine Meşhed gelişti. Şeyḫ Âẕerî, aşağıdaki beytinde İmam Rıżâ'nın türbesi sayesinde Meşhed'in gelişmesinden söz etmiş olmalıdır:

کرد نوغان ولایت از ولایت شهر توس ای به عهدت روضه ی مشهد گلستان آمده

(Dîvân, s. 64:12)

Tûs vilayetinden velayet etti Nûġân

Ey devrinde Meşhed bahçesini Gül bahçesine döndüren!

4.2.3.36. Yemen (یمن)

Klasik Fars şiirinde Yemen'in iki önemli hususiyeti Süheyl yıldızının en net görüldüğü ülke olması ve akik taşının buradan çıkmasıdır. Şeyḫ Âẕerî de iki beytinde Yemen'i bu Süheyl yıldızı ve akik taşıyla birlikte anmıştır (bk. Süheyl).

4.2.3.37. Ẓulumât (ظلمات)

Ẓulumât, Hızır'ın ve âb-ı hayâtın bulunduğuna inanılan efsanevi karanlıklar ülkesidir. Şeyḫ Âẕerî, tasavvuftaki bazı hususları açıklamak için Ẓulumâtla ilgili çeşitli teşbihler kurmuştur. Mesela bir kasidesinde Ẓulumâtın ilim âb-ı hayâtını saran cehalet olduğunu söylemiştir (bk. Hızır). Bir gazelinde ise Ẓulumât, hakikatlere ulaşmak için katedilmesi gereken yoldur (bk. İhlas). Başka bir beytinde ise insanoğlunun kâinattaki en önemli varlık türü olduğunu şu şekilde ifade etmiştir:

اندر ظلمات عالم و کون ماییم که چشمه ی حیاتیم

(Dîvân, s. 155:2242)

Âlem ve kâinat Ẓulumâtı içinde,

Biziz âb-ı hayât çeşmesi,

4.2.4. İçtimai Hayata Ait Bazı Mekânlar

4.2.4.1. Hastane (دارالشفا، دارشفا)

Şeyḫ Âẕerî'nin şiirlerinde hastane, manevi hastalıkların giderilmesini ifade eden bir semboldür. Âẕerî, Allah'a kavuşmak anlamındaki vuslatı bir hastane olarak tasavvur etmiş ve bu hastaneden şifa bulmak isteyenlerin de firak hastaları olduğunu söylemiştir (bk. Vuslat). Şaire göre ilahi aşka müptela olmuş âşıklar da hastadır ve kendilerine hastanenin kapısını açacak bir tabip yani mürşit aramaktadırlar (bk. Tabip). Kâinatı hastaneye benzettiği bir kasidesinde ise Âẕerî, Hz. Muhammed'i kâinat hastanesinin hastalarını şeriat ilacıyla tedavi eden tabip olarak nitelemiştir (bk. Hz. Muhammed). Şair, aşağıdaki beyitlerinde de halkın manevi ızdıraplarının devasının Hz. Ali'nin hastanesinde olduğunu ifade etmiştir:

ما خسته دلان و تو طبیب همه خلقی از دار شفای تو طمع هست مداوا

(Dîvân, s. 41:31)

Bizim kalbimiz hasta ve sen bütün halkın tabibi,

Senin hastanende tamahın devası vardır,

درت دارالشفای دین و من بیمار دستم گیر که دارم با دلی ریش از درت دریوزه ی مرهم

(Dîvân, s. 58:30)

Senin kapın din hastanesi ve ben hasta, elimi tut,

Çünkü yaralı bir kalple kapından merhem dileniyorum,

شاها تو طبیبی و جهان خسته دلانند دار نجف از مقدم تو دار شفایی

(Dîvân, s. 32:69)

Ey Sultanım! Sen tabipsin ve cihan (halkı cümle) kalbinden hasta,

Necef şehri ise senin gelişin sayesinde hastane,

4.2.4.2. Kilise (دیر)

Kilise, manastır ve mabed anlamlarına gelen deyr kelimesi klasik şiirde mecaz olarak dünya ve meyhaneyi de ifade edebilmektedir.[1010] Şeyḫ Âẕerî'nin kimi beyitlerinde geçen "deyr-i muġân" (muğların mabedi) ifadesi tasavvuf tekkesinden kinayedir (bk. Muğ). Âẕerî kâinatı ise içinde eski bir kitabe barındıran bir kiliseye benzetmiştir (bk. Kitabe). Allah katında küfür ve iman kavramlarının geçerliliğini yitirdiğini anlattığı bir beytinde ise şair, bütün kilise ve tekkelerin Allah'a dost olduğunu söylemiştir (bk. İman ve Küfür). Şair aşağıdaki beytinde de maksadının Allah'a ulaşmak olduğunu ve bu yolda Kâbe ile kilise arasında bir fark görmediğini ifade etmiştir:

غرض ز کعبه و دیرم تویی چه کعبه و چه دیر ز کعبه ای که نیابم تو را همان دیر است

(Dîvân, s. 81:298)

Kâbe ve kiliseden kastım sensin: Kâbe yahut kilise ne fark eder?
Seni bulamadığım Kâbe, kilise ile aynıdır

4.2.4.3. Mektep (مدرسه)

Şeyḫ Âẕerî, Allah'ın yarattığı kâinatın ilim dolu bir mektep gibi olduğunu ama ne insanın ne cinin bu mektepteki ilimden tam olarak yararlanacak şuura sahip olmadığını söylemiştir:

علوم مدرسه ی صنع او از آن بیش است که جن و انس از آن یک ورق کند تحصیل

(Dîvân, s. 56:21)

Onun eseri olan mektepteki ilim o kadar çoktur ki,
İnsan ve cin ondan ancak bir sayfa öğrenebilir,

Şair, kâinatı mektebe benzettiği bir başka beytinde ise Hz. Muhammed'in mektebin müderrisi, tüm insanların ise talebe olduğunu ifade etmiştir (bk. Hz. Muhammed).

[1010] İskender Pala, ***Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü,*** s. 116.

4.2.5. Meslek Erbabı ve Çeşitli Tipler

4.2.5.1. Acemî (عجمی)

Arap olmayanlar ve en çok da İranlılar için kullanılan bir sözcük olan acemî, Farsçada cahil kimse anlamını da kazanmıştır. Şeyḫ Âẕerî'nin bir beytinde de acemî böyle bir manada geçmiştir:

محروم چه داند شرف محترمی را تشریف چنینی نرسد هر عجمی را

(Dîvân, s. 76:140)

Mahrum kişi nereden bilsin saygı görmenin şerefini,

Her acemîye nasip olmaz böyle bir şeref,

4.2.5.2. Âlim (عالم)

Âlim, umumen bilgin demektir. Ancak, hususen din bilgini anlamında kullanılan bir sözcüktür. Şeyḫ Âẕerî'ye göre gerçek âlim kalbine söz geçirmek zorundadır:

عالم که او مهار دل از دست می دهد می دان که در علوم ندارد مهارتی

(Dîvân, s. 197:14)

Gönlünün dizginlerini tutamayan âlimin,

İlimlerde bir maharetinin olmadığını bil,

4.2.5.3. Âmâ (اعما)

Gözü görmeyen kimselere âmâ veya kör denir. Şeyḫ Âẕerî, âmâ tabirinden manevi körlüğü anlatmak için yararlanmıştır. Mesela, Hz. Ali'nin ilahi kemallerin güneşi olduğunu; ancak köre ilahi ışığın bile fayda etmeyeceğini söylemiştir (bk. Güneş). İlk kasidesinde geçen bir beyitte ise kalp gözü kapalı olanların Allah'ın cemali karşısında kör olduğunu ifade etmiştir:

از دیده نهان نیست جمال تو ولیکن از نور چه ادراک کند دیده اعما

(Dîvân, s. 27:18)

Gözlerden gizli değildir senin cemalin ama,

Işıktan ne anlasın körün gözü?

Şair, bir başka kasidesinde de insanların ekseriyetinin kendi kusurlarını görmekte körden farksız olduğunu söylemiştir:

بگفت چیست که بینا بود درو مردم دگر چه چیز که خلق اندرو بود اعما
بگفتم آنکه درو خلق موی بشکافند عیوب آدمیان است در خلا و ملا
ولیک آنکه درو خلق اکثری کورند به عیب نفس خود است آنکه کس نشد گویا

(Dîvân, s. 37:30-32)

Dedi: İnsanların görür olduğu şey nedir?
Ve neyde kördür insanların gözü?
Dedim: Halkın kılı kırk yardığı mesele
İnsanların gizli ve açık ayıplarıdır
Halkın çoğunun kör olduğu husus ise
Kimsenin dile getirmediği kendi ayıplarıdır

4.2.5.4. Arkadaş (رفیق، مصاحب)

Şeyḫ Âẕerî, divanında arkadaşlıkla alakalı bazı tavsiyelerde bulunmuştur. Mesela, kişinin kendine uygun olmayan arkadaşlardan uzak durmasının gereğini bir kasidesinde şöyle dile getirmiştir:

بگفت چیست که اندر جهان بتر زان نیست گریز از آن به حقیقت بود ز شیر اولا
جواب دادم و گفتم که در جهان چه بود بترز صحبت ناجنس و یار ناهمتا

(Dîvân, s. 37:44-45)

Dedi: Aslandan kaçtığından daha evvel kaçmayı gerektiren,
Dünyada ondan daha beteri olmayan şey nedir?
Cevap verdim ve dedim: Ne olabilir dünyada,
Cinsin olmayanın sohbetinden ve dengin olmayan dosttan fena?

Nitekim şair bir gazelinde de kişinin cinsi olmayanla sohbet etmesini hüsran meyvesi veren bir ağaca benzetmiş ve onu asla kalbe ekmemeyi öğütlemiştir (bk. Genel Olarak Ağaç).

Âẕerî'ye göre insanı hiç terk etmeyip daima koruyan en vefalı arkadaş, salih ameldir (bk. Amel). Şair aşağıdaki beytinde de iyi huy ve takvanın tüm arkadaşlardan daha iyi olduğunu ifade etmiştir:

رفیق نیک به از خوی نیک هیچ مدان　　چنانکه زاد نکوتر نباشد از تقوی

(Dîvân, s. 38:46)

Güzel huydan daha iyi bir arkadaşın var olduğunu hiç sanma,

Aynı şekilde takvadan iyi değildir hiçbir evlat da

Şeyḫ Âẕerî, iki gazelinde ise arkadaşlarının dünyadan göçüp gitmesinden dolayı hayıflanmıştır. Söz konusu beyitlerinden birinde dostlarının pak ışıklara gittiğini ve göz yaşları gibi toprak altına girdiğini söylemiştir (bk. Nûr). Diğer beytinde ise arkadaşlarını ömür gecesinin bitimiyle görünmez olan yıldızlara benzetmiştir:

رفیقان در شب عمر آذری چون اختران بودند　　شدند از چشم ما چون صبح طالع شد نهان یک یک

(Dîvân, s. 143:1946)

Ey Âẕerî! Dostlar ömür gecesindeki yıldızlar gibiydi,

Gün doğunca gözden kayboldular birer birer,

4.2.5.5. Ases (عسس)

Ases, asayişi sağlamak için devriye gezen gece bekçisidir. Âẕerî, maşuğun zülfünü erazille dolu bir şehre benzetmiş ve gözün o şehirde ases olduğunu söylemiştir (bk. Fitne).

4.2.5.6. Attar (عطار)

Şifalı bitki mamulleri, baharat ve güzel kokular satan kimseye attar denir. Şeyḫ Âẕerî, bir işte maksada ulaşmak için doğru usulle hareket etmeyi öğütlediği bir beytinde miski bakkaldan değil attardan istemek gerektiğini dile getirmiştir (bk. İnci). Hz. Muhammed'in kâinat hastanesinin tabibi olduğunu ifade ettiği bir kasidesinde ise nebilerin de hastanede attarlar gibi olduğunu söylemiştir (bk. Hz. Muhammed).

4.2.5.7. Ayyar (عیّار)

Eskiden İslam ülkelerinde sosyal düzenin dışında kalmış, kanun dışı işlerle uğraşan ve kabadayılıklarıyla tanınan zümrelere ayyar denmiştir. Şeyḫ Âẕerî, maşuğun ayyar kılığında gezen bir sultan olduğunu söylemiştir:

عیاروار می رود و کس چه داندش　　چون شاه را به خیل و حشم می توان شناخت

(Dîvân, s. 79:223)

Ayyar gibi geziyor. Onu kim nasıl tanısın?

Sultan ordusundan ve haşmetinden tanınabilir

4.2.5.8. Bağcı (باغبان)

Bağ ve bahçenin korunmasıyla ve burada bitki ve çiçeklerin bakımıyla vazifeli kişidir. Şeyḫ Âẕerî, bağcıyı çoğunlukla maşukla ilgili hususları anlatırken zikretmiştir. Mesela şairin bir gazelinde narı maşuğun dudağından bahsetme densizliğini yaparken gören bağcı onu ısırıp parçalar (bk. Nar). Bir başka gazelde ise bağcı, maşuğun endamını görünce serviyi kesip onun yerini maşuğa takdim eder (bk. Servi). Şair aşağıdaki beytinde ise maşuğun gözünü bağcıya, dudağı ise bağcının gözetmekle mükellef olduğu meyveye teşbih etmiştir:

کنیم غارت آن لب چو خواب شد چشمت زحال میوه خبر نیست باغبانت را

(Dîvân, s. 73:59)

Gözün uykudayken o dudağı yağmalayalım,

Bağcının haberi yok meyvenin halinden,

Şeyḫ Âẕerî, Hz. Ali'nin üstün vasıflarla yaratılmış olduğunu anlattığı bir beytinde ise onu Ezel Bağcısı'nın elinde tomurcuklanan bir güle benzetmiştir (bk. Bulut). Ezel Bağcısı ibaresi Allahü Teâlâ'yı ifade etmektedir.

4.2.5.9. Bakkal (بقال)

Çeşitli gıda maddelerini satan iş yeri ve burayı işleten kişiye bakkal denir. Şeyḫ Âẕerî'ye göre misk bakkalda değil attarda aranmalıdır (bk. İnci).

4.2.5.10. Çalgıcı (نوازنده)

Şeyḫ Âẕerî'nin ayarı bozulan çengin çalgıcı tarafından azarlanmasından bahsettiği bir gazelinde çenk aşığın, çalgıcı ise maşuğun sembolüdür:

ز پرده چونکه برون می فتد حکایت چنگ خورد ز دست نوازنده گوشمالی چند

(Dîvân, s. 116:1228)

Çengin hikayesi perdeden çıkarsa,

Çalgıcıdan azar işitir biraz,

4.2.5.11. Çavuş (چاوش)

Türkçeden Farsçaya geçmiş bir sözcük olan çavuş, savaşta askerleri sevkeden kişi, ordunun önünden giden keşifçi veya bir topluluğun sözcüsü gibi farklı manalarda kullanılmıştır. Şeyḫ Âẕerî Divanı'nda ise çavuş, bekçi benzeri bir anlam ifade etmektedir. Mesela ulvi alemlere yapılan manevi bir seyahati anlattığı kasidesinde şair, Ceberût âleminin eşiğinde aşk çavuşunun hırsız aklı darağacına astığına şahit olduğunu söylemiştir (bk. Genel Olarak Aşk). Şaire göre ay, İmam Rıżâ'nın makamının çavuşlarını eğlendiren top ve çevgen gibidir (bk. Ay). Hz. Ali'nin çavuşlarından birisi ise Mars yıldızıdır (bk. Mars). Âẕerî, Kâbe'yi tavaf eden hacıların gözünde ise gece ve gündüzün siyah ve beyaz iki çavuştan ibaret olduğunu dile getirmiştir (bk. Hac).

4.2.5.12. Çiftçi (برزگر، دهقان)

Şeyḫ Âẕerî, iki beytinde insanın dünyadaki halini tarlasını eken çiftçinin hâline benzetmiştir. Çiftçinin ne ekerse onu biçeceği gibi insan da hangi ameli yaparsa ahirette onun karşılığını görecektir (bk. Amel). Şair, bir başka şiirinde ise güneşi felek tarlasını belleyen bir çiftçiye teşbih etmiştir:

ز مهر اوست که خورشید بیل زن هر صبح کند چو برزگران مزرع فلک را خو

(Dîvân, s. 181:18)

Onun aşkıyla bel vuran güneş her sabah,
Çiftçiler misali felek tarlasını beller,

4.2.5.13. Deli (دیوانه)

Akli dengesi yerinde olmayan kimseler için kullanılan bir ifadedir. Şeyḫ Âẕerî, müteaddit gazellerinde aşığı zülüf zincirine vurulmuş bir deli olarak tasvir etmiştir (bk. Zülüf).

4.2.5.14. Demirci (آهنگر)

Eski çağlarda aynalar demir bir levhanın parlatılmasıyla imal edildiği için ayna yapmak demircinin işiydi. Şeyḫ Âẕerî, insanın aynasının eseri olduğunu demirci benzetmesiyle anlatmıştır:

هر آنچه از تو بپرسم جواب آن بر شود در آینه پیدا کمال آهنگر

(Dîvân, s. 49:10)

Sana ne sorarsam onun cevabını ver

Demircinin ustalığı aynada tecelli eder

4.2.5.15. Derviş (درویش)

Derviş, Allah'a yakın olma özlemiyle tevazu ve fakrı benimsemiş kişidir. Dervişler görünüşte yoksul olsalar da manevi yönü güçlü kimseler olarak kabul edilirler.[1011] Şeyḫ Âẕerî, dervişin elinde avucunda birşey olmadığı halde gönlü zengin bir tip olduğunu şu şekilde ifade etmiştir:

مردم به میهمان دهد از خانه هر چه هست درویش جان دهد چو شهش میهمان رسید

(Dîvân, s. 132:1669)

İnsanlar evlerinde ne varsa misafire verirler,

Şahı misafirliğe gelince derviş canını verir,

Derviş tabiatlı kişiler maddi zenginliğe itibar etmezler ama manevi bakımdan sultanlardan bile yüce bir konumdadırlar:

دولت دنیا ندارد اعتباری پیش ما سر به شاهی در نیارد همت درویش ما

(Dîvân, s. 76:146)

Dünya servetinin bizim nezdimizde bir değeri yoktur

Bizim derviş himmetimiz şahlık kisvesine girmez

Âẕerî'ye göre dervişlerin ahını alanlar kendi istikbalini de karartmış olmaktadırlar:

نبیند آذریا چهره ی مراد درست کسی که خاطر درویش بی گنه شکند

(Dîvân, s. 121:1347)

Ey Âẕerî! Muradının yüzünü tam olarak göremez,

Günahsız bir dervişin kalbini kıran,

Bir başka beytinde ise şair, dervişlerde görülebilen kibirin dünya ehlinin kibrinden farklı ve esasen iyi bir şey olduğunu dile getirmiştir:

تکبر کردن از درویش نیکوست که این معنی نشان تَرکِ دنیاست

[1011] İskender Pala, ***Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü,*** s. 112.

(Dîvân, s. 186:31)

Dervişlerin kibirli davranması güzeldir,

Çünkü dünyayı terkin işaretidir bu,

4.2.5.16. Deve Seyisi (شتربان)

Şeyḫ Âẕerî, Hz. Ali'yi övdüğü bir beytinde deve seyisinden bahsetmiştir:

دانی که شتربان جناب تو فلک را بر بارکش قدر تو بندد چو درآیی

(Dîvân, s. 69:9)

Bilirsin; senin dergâhının deveci başı

Sen gelince feleği senin kadrinin merkebine bağlar

4.2.5.17. Dilenci (گدا)

Klasik edebiyatta, sultan ile tezat oluşturacak şekilde bir arada zikredilmiştir. Maşuk sultan; maşuğun peşinde dolaşan âşık da dilenci olarak tasavvur edilmiştir.[1012]

Şeyḫ Âẕerî de dilencilerle ve sultanları birçok beytinde birlikte ele almış ve dünyevi kudretin mümessili sultanların manevi düzlemde dilencilerden bir üstünlüklerinin olmadığını vurgulamıştır. Söz gelimi, bir kasidesinde Hz. Muhammed'in şeyhlik yaptığı kâinat hankahında tüm şahların ve tüm dilencilerin derviş mesabesinde olduğunu söylemiştir (bk. Tekke, Hankah, Zaviye). Bir gazelinde ise vuslat sokağının dilencilerinin aslında birer sultan olduğunu dile getirmiştir (bk. Vuslat). Aşağıdaki beytinde de şair, Samed olan Allah'ın huzurunda dilenci ile sultanın farksız olduğunu hatırlatmıştır:

تو بی نیازی و در کائنات می آرند نیاز خویش سراسر گدا وشاه به تو

(Dîvân, s. 163:2459)

Sen hacetten vareste olansın ve kâinatta,

Tüm dilenci ve sultanlar hacetlerini senden dilerler,

Âẕerî, kimi beyitlerinde ise dilencileri sultanlardan bile üstün olarak tavsif etmiştir. Mesela, şaire göre Kayser'in yüzüğü ve Dârâ'nın tacı dilencilerin çarığından düşen

[1012] İskender Pala, ***Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü,*** s. 167.

çivilerden oluşmaktadır (bk. Dârâ). Dünyada dilenci olanların Allah indinde sultanlık makamında olabileceğini ise şair, iki farklı beytinde şu şekilde dile getirmiştir:

هر شاه به درگاه جلال تو گدایی هر یک از گدایان در بار تو شاهی

(Dîvân, s. 67:2)

Her şah senin celal dergahında dilencidir

Dilencilerden her biri senin sarayında şahtır

به مجلسی که در او گنج کبریا بخشند هزار افسر شاهی به یک گدا بخشند

(Dîvân, s. 120:1319)

Ululuk hazinesinin dağıtıldığı mecliste

Bin sultan tacını bir dilenciye bağışlarlar

Şeyḫ Âẕerî'ye göre fıtratında dilencilik olan kimse sultanlık makamına gelse bile tevazudan geri adım atmayacaktır:

اگر به مسند شاهی رسد نپندارم که تَرکِ طورِ گدایی کند گدا پیشه

(Dîvân, s. 167:2583)

Eğer şahlık mertebesine ulaşsa dilenci tabiatlı,

Sanmam ki dilencilik huyunu terk etsin,

Şeyḫ Âẕerî, maşuğun sokağındaki aşığı da dilenciye benzetmiş ve aşığın sokaktaki köpeklerin seviyesine indiğini dile getirmiştir (bk. Köpek). Şairin aşağıdaki beytinde de dilenci âşık; sultan ise maşuktur:

ذوقیست که ارباب ولایت بشناسند با حاکم شهر ار نظری هست گدا را

(Dîvân, s. 72:50)

Dilencinin şehrin hâkimi ile görüşebilmesi

Velâyet erbabının pek hoşuna giden bir inceliktir

تو شاهی و هست آذری خسته گدایت شاها خبرت نیست که احوال گدا چیست

(Dîvân, s. 88:484)

Sen şahsın ve Âẕerî de miskin dilencindir

Ey şah! Dilenci ne halde, haberin yok

4.2.5.18. Dul (بیوه)

Şeyḫ Âẕerî'ye göre dünya dul bir kadındır ve dünyayı sevenler de dulu besleyenlerdir (bk. Dünya).

4.2.5.19. Esir (اسیر)

Esir, savaşta karşı tarafça yakalanıp hapsedilmiş kişi demektir. Şeyḫ Âẕerî, vuslat ordusunun esirlerinin aslında ordu sahibi olduklarını söyleyerek görünüşte düşkün olan sülûk ehlinin manevi bakımdan yüce bir konumda olduğunu işaret etmiştir (bk. Vuslat).

4.2.5.20. Evlat (زاد، فرزند)

Şeyḫ Âẕerî, bir beytinde şiirlerini evladı gibi gördüğünü ima etmiştir:

دل پی شعر است بلی می رود از پی فرزند دلی هر که هست

(Dîvân, s. 87:453)

Gönül şiirin peşindedir, evet kalbi olan herkes,

Evladının peşinden gider,

Şair, diğer bir beytinde ise takvadan daha güzel bir evladın olamayacağını söylemiştir (bk. Arkadaş).

4.2.5.21. Fakih (فقیه)

Fakih, fıkıh üzerine ihtisas yapmış din âlimidir. Şeyḫ Âẕerî'ye göre gerçek anlamda ilim sahibi olmak isteyen fakih, zâhirî ilimleri bilmenin yanında bâtınî ilimlerden de haberdar olmalıdır:

فقیه شهر ما علم ضروری جمله حاصل کرد گرش علم نظر حاصل نگردد همچنان عامیست

(Dîvân, s. 85:406)

Şehrimizin fakihi zaruri bilgilerin hepsini tahsil etti

Eğer görüş ilmini tahsil etmezse yine de cahildir

4.2.5.22. Ferraş (فراش)

Ferraş, etrafı süpürmekle vazifeli temizlikçidir. Şeyḫ Âẕerî, ilk kasidesinde divanının akıl ferraşı tarafından marifet kapısının etrafından toplanan tozlardan müteşekkil olduğunu söylemiştir (bk. Marifet).

4.2.5.23. Fırıncı (خباز)

Ekmek yapan ve satan kimsedir. Şeyḫ Âẕerî ilahi aşkın kendisinin fıtri ve ayrılmaz bir vasfı olmasını, aşk fırıncısının hamuruna muhabbet kimyonunu katması benzetmesiyle izah etmiştir (bk. Kimyon).

4.2.5.24. Gelin (عروس، نوعروس)

Şeyḫ Âẕerî, gelin kelimesini çeşitli teşbihler içerisinde kullanmıştır. Mesela, doğa tasviri içeren bir kasidesinde doğayı her baharda süslenen bir geline benzetmiştir:

کرده دستِ قدرت مشاطه ی صنعت به لطف نوعروسِ خاک را هر سال آرای دگر

(Dîvân, s. 48:12)

Senin yaratma meşşâtan kudret eliyle lütfedip
Toprak yeni gelinini her yıl bir başka süslemiştir

Âẕerî, dünyadan vazgeçerek ilahi aşka yönelmenin gerekliliğini de anlatırken gelinle ilgili benzetmeler yapmıştır. Şaire göre dünya köşkünün gelinini boşamak ve ona bir daha geri dönmemek lazımdır (bk. Dünya). Aşk gelinini nikahlayan kişi ise mehir olarak dünyayı ve ahireti vermeye hazır olmalıdır (bk. Mehir).

Şeyḫ Âẕerî'nin bir beytinde ise gelin, ilahi hakikatlerin sembolüdür:

اگر نه جلوه ی عشق و ظهورِ عاشقی عروسانِ حقایق را که بردی از حرم بیرون

(Dîvân, s. 162:2439)

Aşk ve âşıklık zuhur etmeseydi eğer,
Hakikat gelinlerini kim çıkaracaktı haremden dışarı,

4.2.5.25. Hasta (بیمار، خسته، علیل)

Klasik şiirde hasta tabiri çoğunlukla aşığın halini ifade etmek için kullanılmıştır.[1013] Şeyḫ Âẕerî de kimi beyitlerinde aşığı hasta olarak tavsif etmiştir. Örneğin bir gazelinde maşuğun kendisine hasta olan aşığı ziyarete gitmesi şeklinde bir hayale yer vermiştir (bk. Can). Bir başka gazelinde ise âşıkları kendilerine tabip arayan bir şehir dolusu hastaya benzetmiştir:

شهری از عشق همه خسته و خلقی بیمار کو طبیبی که در دار شفا بگشاید

(Dîvân, s. 131:1636)

Bir şehir aşktan tamamen bitkin, halkı hasta

Hastanenin kapısını açacak tabip nerede?

Aşağıdaki beyitte de hasta sözcüğü geçmemekle birlikte şair, aşığın hasta olduğunu ima etmiştir:

کسی که عشق نورزد حبیب را چه شناسد هر آنکه درد ندارد طبیب را چه شناسد

(Dîvân, s. 108:1007)

Aşk beslemeyen kimse sevgiliyi ne bilsin?

Derdi olmayan tabibi ne bilsin?

Âẕerî'nin hasta olarak gördüğü bir başka zümre ise ahireti unutarak dünya hayatına gark olanlardır. Bu durumda olanlar bazen şairin kendisi, bazen de tüm cihandır. Hastalığı iyileştirecek olansa her zaman Hz. Ali'dir (bk. Hastane).

4.2.5.26. Hırsız (دزد)

Şeyḫ Âẕerî bir kasidesinde ulvi alemin üst tabakalarından biri olan Ceberût âleminin girişinde hırsız aklın aşk adında bir çavuş tarafından asıldığını söylemiştir (bk. Genel Olarak Aşk). Söz konusu beytinde şair, maddi alemin bittiği noktada aklın etkinliğinin sona erdiğini ve artık tek yol göstericinin aşk olduğunu anlatmak istemiştir.

Âẕerî, yaşadığı devirde görülen sosyal bozulma çerçevesinde de hırsızlık kavramını ele almıştır. Şaire göre emekle para kazanmak artık mümkün değildir ve zengin olmak ancak hırsızlıkla mümkündür:

در زمانه زعم ما دزدی است که نباشد ز غیر مانندش

[1013] İskender Pala, ***Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü,*** s. 73.

هیچش از بیل در نمی آید غیر یک بیل و دسته ای چندش

(Dîvân, s. 190:133-134)

Bu zamanda beklentimiz hırsızlıktadır,

Çünkü onun dışında bir şeyden onun gibi semere alınmaz,

Bel ile (çalışmakla) hiçbir şey kazanılmaz,

Birkaç başka bel dışında,

Şeyḫ Âẕerî, hayattaki hadiseleri de insanın elindeki fırsatları çalan bir hırsıza benzetmiştir:

آذری دست حوادث دُرّ فرصت در ربود از چنین دزدی که یابد گوهر بربوده را

(Dîvân, s. 75:134)

Ey Âẕerî! Havadisin eli fırsat incisini kaptı

Çalınmış mücevheri böyle bir hırsızdan kim geri alabilir ki?

4.2.5.27. İp Cambazı (رسن باز)

İp cambazı, yüksekte bir yere veya bir çukurun üzerine gerilmiş ipte yürüyerek gösteri yapan kimsedir. Şeyḫ Âẕerî, bir gazelinde maşuğun gabgab çukuru üzerindeki ayva tüyünü Hindu ip cambazına benzetmiştir (bk. Ayva Tüyü).

4.2.5.28. Kapıcı (حاجب)

Kapıcı; saray ya da köşk gibi yerlere girip çıkanı kontrol eden, misafirleri ev sahibinin yanına götüren hizmetlidir. Şeyḫ Âẕerî'ye göre İmam Rıżâ gece ve gündüzü kendi sokağına kapıcı olarak tayin etmiş ve isimlerini koymuştur (bk. Kâfûr). Bir başka beytinde ise şair, İmam Rıżâ'nın kasrının kapıcısının Zühal yıldızı olduğunu söylemiştir (bk. Kerrûbiyân).

4.2.5.29. Kasap (قصاب)

Şeyḫ Âẕerî bir gazelinde maşuğun gözünü kasaba, dişlerini ise et askısına benzetmiştir (bk. Göz).

4.2.5.30. Kâtip (کاتب)

Eskiden çoğunlukla devlet adamlarının yanında resmi vesikaları yazmakla vazifeli memurlara kâtip denirdi. Âẕerî divanında kâtip kelimesinin geçtiği beyitlerden biri şöyledir:

کتابِ کون چو مسطر کشید کاتبِ صبح　　نبد هنوز بر اوراقِ آسمان جدول

(Dîvân, s. 144:1976)

Kâinat kitabına mıstar çekerken sabah kâtibi

Henüz feleğin sayfalarında cedvel yoktu

Bir önceki beyitte şair "ezel sabahı" tabirini kullandığından bu beyitte sözü edilenin ezel sabahının kâtibi yani Yaradan olduğunu düşünmek doğru olacaktır. Şair, kâinatın Allah tarafından yaratılmasının ilk safhalarında dünyanın henüz insanların yaşayabileceği tarzda şekillendirilmemiş olduğunu anlatmıştır.

Kendi şiir kabiliyetini abartılı bir dille övdüğü bir beytinde ise Âẕerî, kâinatın bütün zerrelerinin kendisine kâtip olduğunu ifade etmiştir (bk. Kâinat).

4.2.5.31. Köle (بنده، غلام)

Şeyḫ Âẕerî, kimi beyitlerinde köle sözcüğünü tam bir itaat ve sadakat gösteren kişi anlamında kinayeli olarak kullanmıştır. Mesela şair, divanında birkaç defa Hz. Ali'nin kölesi olduğunu ifade etmiştir (bk. Ḳanber, Sultan). Bir kasidesinde de Hz. Muhammed'in kölesi olduğunu söylemiştir (bk. Hz. Muhammed). Âẕerî'ye göre âşıklar da maşuğun kölesidir (bk. Maşuk, Naz). Şairin aşağıdaki beytine bakılırsa ay da maşuğun kölesi olmayı istemektedir:

تا منصب قبول تو یابد به بندگی　　بر روی ماه از تو نشان آفریده اند

(Dîvân, s. 14:1181)

Senin makamında köleliğe kabul edilsin diye

Ayın yüzünde senden bir işaret yaratılmış

Yine âşıkların maşuğa köle olmasından bahsettiği bir beytinde ise şair, kölelerin olağan şartlarda hürriyet peşinde olduklarını ifade etmiştir. Ancak, efendi maşuk olunca hür olanlar bile köle olmak istemektedir:

جویند بندگان همه آزادی از خدای　　آزاد پیش خواجه ی ما بنده می شود

(Dîvân, s. 127:1523)

Kölelerin hepsi efendilerinden azatlık ister

Hür olansa efendimizin huzurunda köle olur

Şair, bir beytinde de kaderinde bahtiyarlık olan kişinin talihinin daima iyi gideceğini köle benzetmesiyle anlatmıştır:

هر که از مادر گیتی به سعادت زاید دولت و بخت به هر خال غلام است او را

(Dîvân, s. 75:118)

Toprak anadan kim saadet üzere doğarsa

Baht ve talih her durumda köledir ona

4.2.5.32. Kuyumcu (زرگر)

Altın ve sair değerli maden ve taşlardan takı ve eşya imal edip satan meslek erbabına kuyumcu denir. Şeyḫ Âẕerî'nin bir şiirinde kullandığı "zerger" tabiri daha ziyade altın işlemekle uğraşan kişi manasındadır:

زرگری کار وی اول بگداختن است بعد از آن هر چه بگویند از آن ساختن است

(Dîvân, s. 83:352)

Bir kuyumcunun işi ilk önce her şeyi eritmektir

Sonra ondan her ne derlerse yapmaktır

4.2.5.33. Meddah (مداح)

Meddah, eskiden hükümdar ve devlet adamlarını övmeyi meslek edinmiş kişiye denirdi. Şairlerin gelir kaynağı da esasen meddahlıktı. Şeyḫ Âẕerî ise kendisinin Ehl-i Beyt'in ve Hz. Ali'nin meddahı olduğunu vurgulamıştır (bk. Ehl-i Beyt, Tevellâ ve Teberrâ).

4.2.5.34. Meşşâta (مشاطه)

Eskiden düğün için gelinleri süsleyen kadına meşşâta denirdi. Şeyḫ Âẕerî'nin divanında meşşâta Allahü Teâlâ'nın doğaya ve mahlukata biçim vermesini ifade eden bir semboldür. Mesela, şair bir kasidesinde yaratma meşşâtasının kudret eliyle yeryüzünü her yıl gelin gibi süslediğini söylemiştir (bk. Gelin). Divandaki ilk kasidede geçen şu beyitte de meşşâta aynı anlamdadır:

کرده ز پی حیرت ارباب تفکر مشاطه ی صنع تو عروس فلک آرا

(Dîvân, s. 27:20)

Tefekkür erbabını hayrete sürükledi

Senin felek süs gelinini bezeyen yaratma meşşâtan

Şairin bir gazelinde geçen aşağıdaki beyitte ise "ezel meşşâtası" ibaresinin Cenabıhakk'ı ifade ettiği açıktır:

مشاطه ی ازل ز رخت پرده بر گرفت پیش رخ تو کرد ملایک همه سجود

(Dîvân, s. 124:1441)

Ezel meşşâtası yüzünden perdeyi kaldırdı

Yüzünün önünde meleklerin hepsi secde etti

4.2.5.35. Muallim-Müderris (مدرس، معلم)

Mektepte ders okumakla, talim ve terbiyeyle vazifeli kişiye müderris veya muallim denir. Şeyḫ Âẕerî, bir kasidesinde Hz. Muhammed'in kâinat medresesinin müderrisi olduğunu söylemiştir (bk. Hz. Muhammed). Başka bir kasidesinde ise ilahi sırların akıl ve tefekkürle elde edilebileceğine inananları "akıl müderrisleri" olarak adlandırmış ve bunların Allah'ın künhünü idrak etmekte başarısız olduğunu dile getirmiştir (bk. Allah). Nefsin muallimi ise şaire göre günah işleme fetvası veren şeytandır (bk. Şeytan).

4.2.5.36. Muhafız (پاسبان)

Muhafız, önemli bir yeri ya da şahsı koruyan kişilerdir. Şeyḫ Âẕerî'ye göre İmam Rıżâ'nın kasrının muhafızları Kerrûbiyân'dır (bk. Kerrûbiyân).

4.2.5.37. Muhtesip (محتسب)

Safevîlerden önceki devirlerde İran şehirlerinde şeriata aykırı işler yapanları ikaz ve tevkif etmekle mesul kimselere muhtesip deniyordu. Bunların içki içenlere engel olmaya çalışması sebebiyle klasik Fars ve Türk divan şiirinde rindler ile muhtesipler her zaman birlikte anılmıştır.[1014]

Şeyḫ Âẕerî de muhtesibi sarhoşlara ve rindlere rahatsızlık veren bir tip olarak divanında zikretmiştir. Bir beytinde sufilerin sarhoşluğunun şaraptan olmadığını ifade ederek muhtesipten kendisini rahat bırakmasını istemiştir (bk. Sarhoş). Şairin muhtesipten şikâyet ettiği diğer bir beyti de şöyledir:

محتسب از آه مستان سحرگاهی بترس زانک بر رندان بسی جور تو از حد می رود

[1014] Ahmet Talât Onay, ***Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar***, s. 298.

(Dîvân, s. 125:1481)

Muhtesip, sabahlayan sarhoşların âhından kork,

Çünkü rindlere yaptığın zulüm haddi bayağı aştı,

Başka bir beytinde ise Âẕerî, muhtesibe meydan okurken rindlerin dünyevi işlerle alakalarının olmadığını hatırlatmıştır:

ما را چو مال و ملک و خرید و فروخت نیست گر محتسب برون کند از شهر فارغیم

(Dîvân, s. 192:187)

Bizim malımız, mülkümüz, almamız, satmamız olmadığından,

Muhtesip bizi şehirden kovsa kurtulmuş sayılırız,

4.2.5.38. Müftü (مفتی)

Fıkıhla ilgili meseleleri çözüme kavuşturmak amacıyla fetva veren, dinî ilimlerde yetkin kişiye müftü denir. Şeyḫ Âẕerî, müftü sözcüğünü kullandığı bir beytinde zâhirî bakışın hâkim olduğu cemiyette tasavvufî aşka dair hususların açıklanmasının fitneye sebep olabileceğini ifade etmiştir:

در آن دیار که مفتی عشق فتوی داد هزار مدرسه ی کار و بار برهم زد

(Dîvân, s. 106: 966)

Aşk müftüsünün fetva verdiği o diyarda

Binlerce iş güç medresesi darmadağın oldu

Muftîyü’s-seḳaleyn insanların ve cinlerin müftüsü anlamına gelmektedir ve çok büyük ilim sahibi kişileri ifade etmek için kullanılmış bir tabirdir. Hanefi fakihi Necmeddîn-i Nesefî[1015] (ö. 1142) ve Osmanlı şeyhülislamlarından Kemalpaşazâde[1016] (ö. 1534) bu lakapla anılmıştır. Şeyḫ Âẕerî, bir beytinde tasavvuf yolunda ulaştığı manevi makamları ifade etmek için kendisinin insanların ve cinlerin müftüsü olmanın da ötesine geçtiğini; meleklere bile fetva verebileceğini öne sürmüştür:

ما نه تنها مفتی جنّیم و دانشمند انس می برد فتوی ملایک در شمار درس ما

(Dîvân, s. 72:31)

[1015] Ayşe Hümeyra Aslantürk, “Nesefî, Necmeddin” ***DİA***, XXXII. Cilt, 2006, s. 571.
[1016] Şerafettin Turan, “Kemalpaşazâde” ***DİA***, XXV. Cilt, 2002, s. 239.

Biz sadece cinlerin müftüsü ve inşaların bilgesi değiliz,
Melekler dahi bizim dersimizi fetva sayarlar,

4.2.5.39. Müneccim (منجم)

Yıldız bilimiyle uğraşan kişilere eski devirlerde müneccim denirdi. Şeyḫ Âẕerî, bir kasidesinde On İki İmam'ın her birinin kâmil insan mesabesinde olduğunu velayet müneccimlerin zîc ve usturlapla ölçerek kaydettiğini söylemiştir (bk. Zîc ve Usturlap). Şaire göre maşuğun ay gibi güzel çehresi göğe yükselince gerçek ay, utancından veya kıskançlıktan gözden kaybolmaktadır ve müneccimler bu durumu ay tutulması olarak yorumlamaktadırlar (bk. Ay).

4.2.5.40. Nakkaş (نقشبند)

Kitapların ve mimari eserlerin üzerinde resim ve süsleme yapan kimseye nakkaş denir. Şeyḫ Âẕerî, bir gazelinde ezel nakkaşlarının maşuğun kaşı üzerine viran bir zulüm binası yaptıklarını ifade etmiştir (bk. Zulüm). Diğer bir gazelinde ise maşuğun mücevhere benzeyen dişlerini gören nakkaşın kendinden geçtiğini söylemiştir (bk. Dişler).

4.2.5.41. Simyacı (کیمیاگر)

Kimya ilminin eski adı olan simya ile uğraşan kimsedir. Eski devirlerde simyacılar, değersiz maddeleri altına dönüştürmek gibi muhalliği günümüzde bilinen işlerle, sihirle ve gizli ilimlerle de meşgul olurlardı. Şeyḫ Âẕerî, bir beytinde kendisini simyada mühim bir karışım olan talkı yapmayı bilen bir simyacıya benzetmiştir:

معنی حل طلق حلول قناعت است　　این نکته یادگیر که من کیمیاگرم

(Dîvân, s. 59:26)

Talk karışımının özü kanaatın varlığıdır,
Bu püf noktasını öğren çünkü ben simyacıyım,

Yukarıdaki beyitte şairin bahsettiği talk karışımı, hırs ve açgözlülükten vazgeçerek elde edilen manevi zenginlik ve saadeti temsil etmektedir. Âẕerî, başka beyitlerinde de kanaatle topraktan altın yapmanın mümkün olduğunu dile getirmiştir (bk. Kîmyâ).

4.2.5.42. Sarraf (صراف)

Sarraf; değerli maden ve döviz alışverişi yapan, faizle borç veren bir nevi tüccardır. Sarraflık, maden ve paranın sahtesiyle gerçeğini ayırmakta usta olmayı gerektirir. Şeyḫ Âẕerî, Hz. Ali'yi namaz ve oruçtan müteşekkil bir paraya benzettiği bir beytinde şeriat sarrafının onda hiçbir kusur bulamadığını dile getirmiştir (bk. Para). Şair, tasavvufî manalı bir beytinde ise mihenk taşı olarak aklı kullananların iyi sarraf olamayacağını söyleyerek akıl ile tasavvufî sırları idrak etmenin mümkün olmadığını vuruglamıştır (bk. Mihenk Taşı).

4.2.5.43. Sultan (پادشاه، شاه، شه، خسرو، سلطان)

Klasik şiirde sultan çok önemli bir yer tutar çünkü klasik şiirin temel biçimlerinden biri olan kasidenin amacı esas olarak hükümdarları ve devlet adamlarını övmektir. Gazellerde ise sultan ve benzeri tabirlerle kastedilen kişi neredeyse daima maşuktur.[1017]

Şeyḫ Âẕerî Divanı'nda bulunan şiirlerinin hiçbirinde hükümdarları övmemiştir. Haliyle, Âẕerî'nin divanında sultan kavramı gerçek anlamıyla belli bir kişiyi ifade etmemiş ve daha çok çeşitli nesne ve insanların teşbih edildiği bir unsur olarak yer almıştır. Örneğin Âẕerî, sabah doğudan tulu eden güneşi "doğunun şahı" diye adlandırmıştır (bk. Güneş). Şaire göre Şiî imamları da ordusuz, kılıçsız, tahtsız ve taçsız hükümdarlardır (bk. Genel Olarak Şiî İmamları). İmam Ali er-Rıżâ'nın Meşhed'deki türbesini ziyaret edenler de manevi anlamda birer sultan olmaktadırlar (bk. Ali er-Rıżâ). Âẕerî'nin gazellerinde en çok sultana benzettiği kişi ise maşuktur. Şair, birçok gazelinde maşuğu "güzellik sultanı", "güzellik ülkesinin padişahı", "dünya güzellerinin hükümdarı" gibi isimlerle anmış, bir beytinde ise tüm güzeller şah olduğu halde maşuğun şahlar şahı olduğunu söylemiştir (bk. Maşuk).

Şeyḫ Âẕerî'nin şiirlerinde sultanlar ve hükümdarla ilgili üzerinde durduğu bir husus onların dünyevi güç ve zenginliğin sahibi olmakla beraber Allah nezdindeki durumları açısından sıradan insanlardan hiçbir ayrıcalıklarının olmayışıdır. Nitekim Âẕerî, şahların da dilenciler gibi Allah'tan hacet dilediklerini hatırlatmıştır (bk. Dilenci). İlk kasidesinde geçen bir beyitte de şair aynı noktayı dile getirmiştir:

[1017] İskender Pala, ***Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü,*** s. 368.

شاهانِ جهاندار و سلاطینِ جهان بخش برداشته در حضرت او دست تمنا

(Dîvân, s. 27:7)

Cihanın sahibi şahlar ve dünyaları bağışlayan sultanlar,

O'nun huzurunda niyaz elini kaldırdılar,

Dilencilerin sultana denk hatta ondan üstün olması fikri Âẕerî'nin müteaddit beyitlerinde göze çarpmaktadır. Şair hem sultanların hem de dilencilerin sonuç olarak kâinat dergahındaki münzeviler olduğunu, hatta Allah'ın dergahında padişahların dilenci, dilecilerin ise padişah olduğunu söylemiştir (bk. Dilenci). Esasen, Âẕerî para veya soyla elde edilemeyen gerçek sultanlığın fakirlik olduğuna inanmaktadır:

مسندگه فقر پادشاهیست آنجا نتوان شدن به میری

جایی که به تنگه هیچ ندهند آنجا چه خرد کسی به میری

(Dîvân, s. 193:207-208)

Fakirlik makamı padişahlıktır,

Oraya bey olmakla ulaşılmaz,

Tenge ile asla satılmayan makamda,

Beylikle ne elde edebilir kişi?

Şeyḫ Âẕerî, sultanları küçümseyip onların hizmetine girme fikrini reddettiği bir beytinde ise kendisinin ancak Hz. Ali'nin hizmetkârı olabileceğini ifade etmiştir:

از خسروان روی زمین ننگ آیدم تا من غلام حضرت ساقی کوثرم

شاهان به بندگی من اقرار می کنند تا من کمینه چاکر اولاد حیدرم

(Dîvân, s. 59:44-45)

Yeryüzündeki sultanlar beni küçültür,

Çünkü ben Hazret-i Sâḳî-yi Kevs̱er'in kölesiyim,

Şahlar hizmetim için ısrar ediyor,

Oysa ben Haydar'ın uşaklarından en ufağıyım,

Şeyḫ Âẕerî, sultanları teşbihler içinde zikrederken bir yandan da onların tavır ve davranışlarının çeşitli yönleri üzerinde durmuştur. Söz gelimi, şaire göre sultanın hiçbir sınırlamayı kabul etmeden her istediğini yapması normal bir şeydir:

گر نوازد ور زند نبود عجب از یار ما نیکوان شاهند و شاهان هر چه خواهند آن کنند

(Dîvân, s. 122:1382)

Yârimiz okşasa da dövse de şaşırmayız,

Güzeller şahtır ve şahlar ne isterlerse onu yaparlar,

Sultanların ülkede adaleti sağlamaları beklenir ve insanlar adalet aramak için sultana müracaat ederler. Ancak, Şeyḫ Âẕerî'nin müteaddit beyitlerinde dile getirdiği üzere sultanın kendisinin adaletsizlik yapması durumunda başvurulabilecek hiçbir merci yoktur (bk. Adalet).

Âẕerî, maşuğu şehirde atla gezen sultana benzetmiş; halkın onu peşinden koşarak dertlerini anlatmaya çalıştığını söylemiştir:

جهانی از پی تو جمله دادخواهاند کشیده دار ز بهر خدا عنانت را

(Dîvân, s. 73:62)

Bütün dünya halkı adalet isteyerek senin peşinden geliyor,

Allah için şu dizginini bir çek!

En önemli faaliyetleri savaş ve fetih olan hükümdarların bir hususiyeti de geçtikleri ülkeleri yakıp yıkmalarıdır:

بنیاد دل ز خیل خیال تو شد خراب ویران شود دهی که درو پادشا گذشت

(Dîvân, s. 91:549)

Yürek binası senin hayalinin ordusu yüzünden yıkıldı

İçinden padişah geçen köy harap olur

از چه ویران می کند آن آشنا رو ملک دل چونکه شاهان کشور بیگانه را ویران کنند

(Dîvân, s. 122:1381)

O tanıdık çehreli neden viran ediyor kalp mülkünü?

Çünkü şahlar yabancı ülkeleri viran ederler

Bir gazelinde de şair, hüznün gönlü ve canı kaplamasını sultanın ülke fethetmesine benzetmiştir:

اقلیم دل حکومت سلطان غم گرفت وز دل به جان درآمد و آن ملک هم گرفت

(Dîvân, s. 92:580)

Gönlün hükmettiği iklimi keder sultanı fethetti

Gönülden cana geldi, o mülkü de aldı

Âẕerî'nin kimi beyitlerine bakılırsa sultanın merhametli olması da mümkündür. Mesela, sultan kendisine tabi olan ülkeleri yağmalamaz (bk. Ḫavf ve Recâ). Harap olan ülkeleri vergiden muaf tutabilir (bk. İnayet). Şair, aşağıdaki beytinde ise Allah'ın manevi anlamda zengin kıldığı kullarını görünüşte fakirlik ve aciz içinde bırakabileceğini ifade etmiştir:

از کشور خراب شکایت مکن که شاه هر جا نهاد گنج عمارت نمی کند

(Dîvân, s. 121:1371)

Ülke viran diye şikâyet etme çünkü şah,

Hazine koyduğu yere bina yapmaz,

Şaire göre sultanın huzuruna çıkmayı hayal eden kişi ise ilk önce o makamın kadrini bilmesi gerekmektedir:

ای که داری هوس مرتبه ی حضرت شاه اوّلا قیمت این مرتبه شناختن است

(Dîvân, s. 84:354)

Ey şahın huzuruna çıkma hevesinde olan

İşin başı o mertebenin değerini anlamaktır

4.2.5.44. Süvari (شهسوار)

Atlı asker demektir. Şeyḫ Âẕerî Divanı'nda süvari birbirinden çok farklı teşbihler içinde geçmiştir. Mesela bir kasidesinde şair, Hz. Ali'yi savaş meydanında Rüstem-i Zâl'ı bile şaşkına çevirecek kadar heybetli bir süvari olarak tavsif etmiştir (bk. Hz. Ali). Bir başka kasidesinde ise "lâ fetâ illâ Ali, lâ seyfe illâ Zülfikâr" (Ali'den başka yiğit, Zülfikar'dan başka kılıç yoktur) sözüne binaen Hz. Ali için "lâ fetânın süvarisi" lakabını kullanmıştır (bk. Hz. Ali). Âẕerî, en büyük sıkıntıları çekenlerin peygamberler olduğunu anımsattığı bir beytinde ise enbiyayı "bela ve musibet tuzaklarının süvarileri" diye adlandırmıştır (bk. Genel Olarak Peygamber, Resul ve Nebi). Şairin aşağıdaki beytinde adı geçen güzellik süvarisi ise maşuktur:

کاشکی آن شهسوار حسن را بیرون برند تا که ما هم در رکاب او سواری ها کنیم

(Dîvân, s. 158:2330)

Keşke o güzellik süvarisini dışarı çıkarsalar da,

Biz de onun dizginiyle birkaç tur atsak,

4.2.5.45. Şahne (شحنه)

Şahne, İslam devletlerinde bir şehir yahut bölgede emniyet ve aşayişi sağlamakla vazifeli askeri idarecilere verilen bir ünvandır.[1018] Şeyḫ Âẕerî, Hz. Ali için "Necef şahnesi", "Necef çölünün şahnesi" ve "Zemzem şahnesi" lakaplarını kullanmıştır (bk. Hz. Ali). Maşuğun güzellik unsurlarını da şahneye teşbih eden şair; göz üzerindeki beni İlhanlı devlet adamlarından Taġmaḳ'ın şahnesi olmuş Hindistan sultanı, gözü ise yargunun kalpteki şahnesi olarak nitelemiştir (bk. Ben, Göz). Âẕerî, iki tasavvufî beytinde ise aşkın bir şahne gibi aklı darağacına astığını ve aşk şahnesinin akıl şehrinde asayişi sağladığını söyleyerek aşkın akıldan daha üstün olduğunu ifade etmiştir (bk. Akıl, Genel Olarak Aşk). Şair, Merih gezegenini de beşinci feleğin şahnesi olarak adlandırmıştır (bk. Merih).

4.2.5.46. Şair (شاعر)

Şeyḫ Âẕerî'nin divanındaki kısa bir şiirin konusu şairlerdir. Âẕerî, şairleri iki gruba ayırmış ve tasavvufî şiir söyleyenlerin daha üstün olduğunu dile getirmiştir:

اگر چه شاعران از روی اشعار — از یک جامند در بزم سخن مست
ولی با باده ی بعضی حریفان — فریب چشم ساقی نیز پیوست
دهان طوطی گفتار ایشان — زبان از نکته ی صورت فزون است
کمند فکرت ایشان که در نظم — به دریای حقیقت افکند شَست
همه غواص دریای کمالند — که بر در حقیقت یافتند دست
بسی فرق است از این تا آنکه نظمی — دست کسی با صد حیل بر یکدگر بست
مبین یکسان که در اشعار آن قوم — برون از شاعری چیزی دگر هست

(Dîvân, s. 187:36-42)

Her ne kadar tüm şairler şiir bakımından
Söz meclisinde aynı kadehten sarhoş olsalar da
Bazı sarhoşların badesine
Sâkînin gözünün hilesi karışmıştır
Sözleri papağanın ağzından (çıkmış gibi hoş)
Dilleri görüneni anlatmanın ötesine geçer

[1018] Erdoğan Merçil, "Şahne" ***DİA***, XXXVIII. Cilt, 2010, s. 292.

Onların düşünce kemendi nazımda
Hakikat deryasına ağ atmıştır
Her biri kemal denizinin dalgıcıdır
Ve hakikat incisini bulmuşlardır
Çok fark vardır bununla arasında
Elinden yüz hile gelen kişinin birbirine doladığı nazmın
Bir görme onları çünkü bu kavmin şiirinde
Şairlikten öte bir şeyler vardır

Âẕerî, bir beytinde de şairlerin mahlaslarının edebiyen hatırlanacağını ima etmiş ve bunu Mehdî'nin imametinin hiç bitmeyecek olmasına benzetmiştir (bk. Mehdî).

4.2.5.47. Şeyḫzâde (شیخ زاده)

Şeyḫ Âẕerî'nin bir şiirinde ve ayrı bir beytinde hicvettiği şeyḫzâde olarak anılan şahısların kim olduğu tam olarak belli değildir. Ancak, babası tarikat pîri ya da din âlimi olup kendisinden de dine göre hareket etmesi beklenen kişiler oldukları anlaşılmaktadır. Şeyḫ Âẕerî şeyḫzâde tipini hicvettiği aşağıdaki şiirinde şeyhliğin babadan oğula geçtiğine işaret etmiştir. Şaire göre şeyḫzâde tespih ve misvak gibi zâhirî dindarlık emareleriyle göz boyamaktadır; ancak gerçekte çevresiyle ve irşat işleriyle hiçbir alakası olmadığı ve dinin emir ve yasaklarına ters bir hayat yaşamaktadır:

یکی پرسید حال شیخ زاده — که بعد از شیخ ما چون می سپارد
بگفتم روز و شب در کارِ خیراست — اوامِ شیخ یک یک می گزارد
دگر باره تفحص کرد و گفتا — که از اسبابِ شیخی هیچ دارد
بلی گفتم که دارد مهره ای چند — بدان پیوسته چیزی می شمارد
از مسواکش خبر پرسید گفتم — به جز مسواکِ خود کاری ندارد
بگفتا روزه دارد گفتم آری — همه شب تا سحرگه روزه دارد
کراماتش بگفتا چیست گفتم — بداند آنچه عاشق در دل آرد
براندازد حجاب از پیش مقصود — به هر عاشق که یک خلوت برآرد
نمازی می گذارد گفتم آری — نماز خفتنی را می گزارد

(Dîvân, s. 187:53-61)

Birisi şeyḫzâdenin halini sordu:
Şeyhimizden sonra nasıl yürütecek?

Dedim: Gece gündüz hayır işindedir,
Şeyh'in borçlarını birer birer ödemektedir,
Biraz daha sorguladı ve dedi:
Şeyhlik eşyalarına sahip mi?
Dedim: Birkaç tesbihi vardır,
Onları tutmuş bir şey saymaktadır,
Misvakını sordu. Dedim:
Misvakından başka işi yoktur,
Oruç tutar mı, dedi. Evet, dedim.
Her gece sabaha kadar oruçludur,
Kerametinin ne olduğunu sordu. Dedim:
Âşığın kalbinde ne var bilir,
Hangi âşıkla halvete girse onun için,
Maksudun önündeki hicabı kaldırır,
Namaz kırlar mı, dedi. Dedim: Evet.
Uyku namazını kılmaktadır,

Âẕerî, başka bir şiirinde geçen aşağıdaki beytinde de şeyḫzâdeleri tenkit etmiştir:

از شیخ زادگان مباحی جماعتی دانسته اند علم برای مجادله

(Dîvân, s. 193:201)

Laubali şeyḫzâdelerden bir topluluk,
İlmin kavga için olduğunu sandılar,

4.2.5.48. Tabip (طبیب)

Tabip hastaları tedavi etmekle meşgul olan, hastalıkları ve ilaçları bilen kimsedir. Şeyḫ Âẕerî'nin divanında tabip, manevî sıkıntıların gidericisidir. Şair, çeşitli kişileri tabip olarak adlandırmıştır. Söz gelimi, iki farklı beytinde Hz. Ali'nin kalbinde manevi hastalıkları olanlara tabip olduğunu belirtmiştir (bk. Hastane). Şaire göre Hz. Muhammed de bütün kâinatı iyileştiren bir tabiptir (bk. Hz. Muhammed). Midesi bozulan zamanın tabibi ise Mehdî'dir (bk. Mehdî). Maşuğun sarhoş gözü de güzel bir tabiptir ama kimseyi tedavi etmeye yanaşmamaktadır (bk. Göz). Bir gazelinde ise Âẕerî, maşuğun hem yaralayıp hem de merhem süren bir tabip olduğunu söylemiştir

(bk. Maşuk). Şairin aşağıdaki beytindeki tabibin ise Allahü Teâlâ olduğunu düşünmek olasıdır:

بیچارگی نشانه ی چاره ست کان طبیب　　هنگام چاره چونکه رسد چاره جو کند

(Dîvân, s. 121:1366)

Çaresizlik çarenin alametidir çünkü o tabip,

Çarenin zamanı eriştiğinde (kişiyi) çare arar kılar,

Hastalığın mahiyeti ne olursa olsun Şeyḫ Âẕerî'ye göre mühim olan deva için mürecaat edilen kişinin kendisinin sağlıklı ve ehil olmasıdır:

علاجِ خود ز طبیبی طلب صحیح مزاج　　نه از علیل که دار العلیل خواجه علیل

(Dîvân, s. 56:27)

İlacını mizacı sıhhatli bir tabipten iste,

Hastaköylü hasta oğlu hasta efendiden değil,

Şeyḫ Âẕerî, bir beytinde ise tabipin hastayı iyileştirmek için efsun okuduğundan bahsetmiştir (bk. Efsun).

4.2.5.49. Terzi (خیاط)

Şeyḫ Âẕerî Divanı'nda terzi sözcüğü, Allah'ın ezelde tabiatı ve insanı yaratıp şekillendirişini ifade eden "ezel terzisi" ibaresi içinde iki defa geçmiştir:

خلعتی کز همه اجناس نکویی می دوخت　　دستِ خیّاطِ ازل بود به بالای تو راست

(Dîvân, s. 82:311)

Ezel terzisinin elinin her cins güzellikten

Diktiği hilat senin endamına göredir

آذری ای کاش خیّاطِ ازل روز نخست　　وصله ی از بیخودی بر خرقه ی ما دوختی

(Dîvân, s. 170:2638)

Ey Âẕerî! Ah keşke ezel terzisi ilk gün

Cezbe yamasını dikseydi hırkamıza

4.2.5.50. Usta ve Çırak (استاد، شاگرد)

Şeyḫ Âẕerî, usta ile çırağı beyitlerinde birlikte anmıştır. Sudûr nazariyesinden bahsettiği bir şiirinde cüzi aklın çırak, küllî aklın ise onun ustası olduğunu ifade etmiştir (bk. Sudûr Nazariyesi). Bir gazelinde ise kalbin yanında çıraklık yaparak usta olduğunu ve artık vefasız güzellere kanmayacağını söylemiştir (bk. Vefa).

4.2.5.51. Uşak (چاکر، خادم، خدمتکار)

Uşak, ücret karşılığı hizmetkarlık yapan kişidir. Şeyḫ Âẕerî, uşakla ilgili birbirinden çok farklı teşbihler kurmuştur. Mesela, bir kasidesinde meleklerin ve tüm alemin kâinat evinin misafiri olan insanın uşakları olduğunu söyleyerek insanoğlunun mahlukat içindeki ayrıcalıklı konumuna işaret etmiştir (bk. Kâinat). Şaire göre sekizinci Şiî imamı Ali er-Rıżâ'nın en hakir uşağı ise Horasan hankahının şeyhidir (bk. Ali er-Rıżâ). Dünya güzellerinin sultanı olan maşuğun uşakları güzelliği görmeyi bilenlerdir (bk. Maşuk). Tasavvufî manasıyla anlaşılması gereken bir beytinde ise şair, kendini meyhanenin uşağı olarak nitelemiştir (bk. Meyhane).

4.2.5.52. Zahit (زاهد)

Klasik edebiyatta geçen zahit, dini salt zâhirî yönüyle ve dar bir bakış açısıyla derk edip diğer insanların da kendisi gibi düşünmesini bekleyen samimiyetsiz dindar tipini ifade eder. Zahitler; aşk ehli sufilerin nail olduğu hakikatleri göremedikleri gibi böyle bir dertleri de yoktur. Nitekim, zahitler cennet ve huri beklentisiyle amel eden kişiler olarak tasvir edilmiştir.[1019]

Şeyḫ Âẕerî Divanı'nda da zahit tipi yaygın tanıma uyamkatadır. Zahidin en belirgin hususiyeti cennete girme peşinde olmasıdır. Şairin beyitlerine bakılırsa zahit, Firdevs cennetini ganimet saymakta, me'vâ cennetinden ötesini ise tasavvur bile edememektedir (bk. Firdevs) (bk. Me'vâ). Zahidi mutlu etmeye cennet bahçesi kâfidir çünkü o huri istemektedir (bk. Ḫuld-i berrîn). Âşık ise zahit gibi cennet ve huri peşinde değil, sadece maşuğun iştiyakı içindedir. (bk. Maşuk). Cennet bahçesini zahide bırakmayı kabul etmekte, kendisi güzellerin sokağına gitmeyi istemektedir (bk. Put (Güzel)).

[1019] İskender Pala, ***Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü,*** s. 436, 480.

Âẕerî, zahitle âşık ve rind arasındaki başka zıtlıklara da divanında yer vermiştir. Söz gelimi, şaire göre zahit selamet yolunu tutup hazineye ulaşırken âşıklar maşukanın bela yağmuru yağan sokağına gitmektedir (bk. Bela). Zahidin kadeh duasına karşılık rindlerin bade kadehi vardır (bk. Kadeh Duası). Şair bir gazelinde de zahidin insanların gözünde itibar sahibi olma arzusuyla, âşıkların ve rindlerin melameti tercih etmesi arasındaki tezata dikkat çekmiştir:

تو نام نیک حاصل کن درین بازار ای زاهد که در کویی که ما هستیم نام نیک بد نامیست

(Dîvân, s. 85:405)

Sen iyi nam elde etmeye bak bu pazarda, ey zahit!

Çünkü bizim olduğumuz sokakta iyi nam, kötü şöhrettir

Şeyḫ Âẕerî, zahidin aşk mevzuunda hiçbir bilgi ve istidadının olmadığını da birkaç beytinde vurgulamıştır. Örnek olarak, zahit ile aşkın nispetinin ateş ile balık; semender ile suyun nispeti gibi olduğunu yani tamamen zıt olduklarını ifade etmiştir (bk. Semender). Şaire göre zahitte de aşk için gizli bir heves vardır ama o bu işin ehli değildir:

گرچه زاهد نیز پنهان عشق می ورزد و لیک کسوت این کار گویی بر تن ما دوختند

(Dîvân, s. 115:1199)

Zahit de aslında gizlice aşk beslemektedir ama

Bu işin elbisesi bizim bedenimize göre dikilmiştir

Bir başka gazelinde ise Âẕerî, gecelerin inleyen aşığın derdini zahidin asla anlayamacağını dile getirmiştir:

زاهد مکن از ناله ی شب ها تو مرا منع من دانم دردی که مرا هست تو را چیست

(Dîvân, s. 88:483)

Ey Zahit! Gece inlemelerime engel olma benim,

Benim derdimi ben bilirim. Benim derdim senin neyine?

Âşıkta bulunması gereken en mühim niteliklerden biri maşuğun eziyetlerinden korkmamak ve sabredebilmektir. Âẕerî'nin bir gazelinde geçen beytine bakılırsa zahit zoru gördüğü anda maşuktan vazgeçip kaçacak bir tiptir:

زاهد ز غمزه تَرکِ لب و خاک پات کرد چون سهم تیغ دید ز تاج و نگین گریخت

(Dîvân, s. 79:230)

Zahit gamzeden dolayı dudağını ve ayağının tozunu terk etti,

Kılıç korkusunu hissedince tacı ve mühürlü yüzüğü bırakıp kaçtı,

Ancak, zahit ne yaparsa yapsın maşuğun tesirinden korunmuş değildir. Nitekim Âẕerî, zahit yüz dua zırhı kuşansa bile maşuğun okunun onu bulacağını söylemiştir (bk. Dua).

İbnü'l-Arabî'ye göre Cenabıhak, insanın baktığında kendini gördüğü bir aynadır.[1020] Şeyḫ Âẕerî de bir beytinde maşuğun yüzünün böyle bir ayna olduğunu dile getirmiş ve böylece şiirlerindeki maşuğun bir insandan ziyade ilahi hakikatlerin sembolü olduğunu belli etmiştir. Ne var ki manevi yetkinlikten mahrum zahit bu aynaya baksa dahi bir şey görememektedir:

زاهد بی ذوق از روی تو چون خودبین نشد آینه است آن روی آری آینه خودبین کند

(Dîvân, s. 121:1362)

Zevksiz zahit senin çehrende kendini nasıl göremedi?

Aynadır o çehre. Evet, ayna kendini gösterir.

Şair, bir beytinde de zahidin meyhanenin hizmetkarı olan rindleri küçümsemeye hakkı olmadığını hatırlatmıştır (bk. Meyhane).

4.2.6. Harfler

4.2.6.1. Nokta (نقطه)

Şeyḫ Âẕerî'nin nokta hakkında söylediği beyitler incelendiğinde şairin noktayı tüm kâinatın zuhur ettiği kaynak ve ilahi hakikatlerin tecelligahı olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Şairin bu görüşü, Hz. Ali'ye isnat edilen "İlim bir noktaydı. Cahiller ona çoğalttı." mealindeki sözle ilişkili olmalıdır. Nitekim şair, bir beytinde bu sözü alıntılamıştır:

علم یک نقطه و اول چو درآمد به حروف گاه تورات شد و گاه زبور داود

(Dîvân, s. 125:1459)

İlim bir nokta (idi) ve ilk olarak harf biçimi aldı,

Kâh Tevrat oldu ve kâh Davud'un Zebur'u

[1020] Ahmet Ögke, "İbnü'l-Arabî'nin Fusûsu'l-Hikem'inde Ayna Metaforu", ***Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi***, Sayı 23, 2009, s. 82.

Âẕerî'nin noktanın her şeyin başlangıcı ve kaynağı olduğunu ifade ettiği beyitleri ise şöyledir:

نقطه هم اول حروف هجاست　　رقم دفتر حقایق ماست
اوست اصل حروف کونیه　　منزلِ اولینِ منزلهاست

(Dîvân, s. 178:39)

Nokta hem alfabenin başıdır
Hem de hakikatler defterinin yazısıdır
Odur kâinat harflerinin özü
Tüm menziller içinde ilk menzildir

Şaire göre bu asli noktanın yanında kâinat bile naçiz bir nesne gibi kalmaktadır:

هر چه آن غیر نقطه ی اصل است　　کاینات است و منزل کم و کاست

(Dîvân, s. 178:49)

O öz noktadan başka ne varsa,
Kâinattır ve eksikleri çok bir menzildir,

Şeyḫ Âẕerî, başka bir şiirinde de noktanın esrarı üzerinde durmuştur:

العلم نقطه سخن مرتضی علی است　　از حل این گزیر نباشد ثقات را
اکنون بیا بگوی که تا آن چه نقطه است　　وز نقطه وانمای خط ممکنات را
آن نقطه ی قدیم چو قسمت پذیر نیست　　چون گشت مقسم این همه ذات و صفات را
یک نقطه بیش نیست درو فهم چون کنند　　ارباب عقل دایره ی کاینات را
آن نقطه ی مصدر همه اشیاست پیش ما　　بر گو چه نسبت است بدان نقطه ذات را

(Dîvân, s. 185:5-9)

"İlim bir noktadır", Murtazâ Ali'nin sözüdür,
Bunu çözmenin çaresi güvenilir râvilerde yoktur,
Şimdi gel de onun ne noktası olduğunu söyle,
Ve noktadan mümkinât çizgisini açığa çıkarıp göster,
O kadim nokta madem bölünemezdir,
Nasıl oldu da ayırdı zat ile bütün bu sıfatları?
Akıl erbabının kâinat dairesinden anladığı,
Bir noktadan fazla değildir onun yanında,
O nokta bütün eşyanın kaynağıdır bize göre,
Söyle bakalım nedir o noktanın nispeti zat ile,

4.2.6.2. Hurûf-ı Mukattaa (حروف مقطعه)

Hurûf-ı mukattaa, Kur'an-ı Kerîm'de yirmi dokuz surenin başında yer alan harflerdir. Örneğin; Bakara, Âl-i İmrân, Ankebût, Rum, Lokmân ve Secde surelerinin ilk ayetlerini hurûf-ı mukattaadan olan "elif-lâm-mîm" harfleri teşkil eder. Hurûf-ı mukattaanın nasıl tefsir edilmesi gerektiğine dair âlimler farklı görüşler geliştirmişler, bazı âlimler ise tefsir edilmemeleri gerektiğini öne sürmüşlerdir.[1021] Şeyḫ Âẕerî, hurûf-ı mukattaayı bir kasidesinde zikretmiş ve ne anlama geldiklerini sormuş; kasidenin sonraki beyitlerinde sorunun cevabına dair herhangi bir açıklama yapmamıştır:

بگو که چیست الف لام میم را معنی شروع کن پس از آن در مقطعات صور

(Dîvân, s. 50:32)

Söyle nedir "elif lâm mîm"in manası,

Sonra başla (açıklamaya) surelerin mukattaasını,

Tâhâ suresinin başında bulunan "tâ-hâ" harfleri ile Yâsîn suresinin başındaki "yâ-sîn" harfleri de hurûf-ı mukattaadır. Tâhâ ve Yâsîn'in Hz. Muhammed'e hitap anlamı taşıdığı ve onun isimleri olduğu yönündeki görüş şairler tarafından benimsendiği için bu harfler Peygamber'i öven şiirlerde sıklıkla anılmıştır.[1022] Şeyḫ Âẕerî de Tâhâ ve Yâsîn'i Hz. Muhammed'in sembolü olarak ele almıştır. Mesela Hz. Muhammed'i aya, Ehl-i Beyt'i ise yıldızlara benzettiği bir kasidesinde ayın üstünde Tâhâ harflerinin yazılı olduğunu söylemiştir (bk. On Dört Masum). Aşağıdaki beyit de Hz. Peygamber'le ilgilidir:

سپهر کوکب لولاک و مطلع والشمس طراز کسوت یاسین و زیور طاها

(Dîvân, s. 29:8)

"Sen olmasaydın"[1023] yıldızının feleği, "güneşe andolsun"[1024] matlaı,

Yâsîn elbisesinin ziyneti, Tâhâ'nın süsü,

[1021] M. Zeki Duman, Mustafa Altundağ, "Hurûf-ı Mukattaa" ***DİA***, XVIII. Cilt, 1998, s. 401-405.

[1022] İskender Pala, ***Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü,*** s. 436, 480.

[1023]Kutsî hadis: "Sen olmasaydın kâinatı yaratmazdım" bk. Mehmet Demirci, "Hakîkat-i Muhammediyye" ***DİA***, XV. Cilt, 1997, s. 180. Levlâke hadisi olarak bilinen bu hadis, el-Ḳârî'ye göre mevzûdur. Bk. Ali el-Ḳârî el-Herevî, ***el-Maṣnû' ...*** , s. 150.

[1024] Bk. Şems 1.

4.2.6.3. Elif (الف)

Şeyḫ Âẕerî, elif harfini birbirinden farklı bağlamlarda zikretmiştir. Bir kasidesinde Hz. Ali'yi elif harfine teşbih etmiştir:

اولاد نبی جمله حروف آمده و او　　همچون الف از جمله حروف آمده یکتا
آنکس که چو او راست ورا صدر ولایت　　دارد به میان همه جایی چو الف جا

(Dîvân, s. 40:15-16)

Nebinin evladı cümle harf oldular ve O,
Elif gibi tüm harflerden müstesna durdu,
Onun gibi velâyetin en üst makamına sahip olanın,
Bütün harflerin ortasında elif gibi yeri vardır,

Âẕerî, Kemâleddîn Maḥmûd adında bir şairi de "elif gibi bir tane" olduğunu söyleyerek methetmiştir (bk. Kemâleddîn Maḥmûd). Şair, maşuğun endamını elif harfine benzettiği bir beytinde de kelime oyunu yaparak lam harfinin belaya adım attığını, elifle lam birleşince de masivanın sembolü "lâ" kelimesinin oluştuğunu dile getirmiştir (bk. Bela). Elif harfinin şekliyle ilgili bir kelime oyunu da Âẕerî'nin aşağıdaki beytinde vardır:

از طعن گرفتست سنان های حوادث　　از پیش و ز پس همچو الف های اطعنا

(Dîvân, s. 41:28)

Havadisin ayıplama mızraklarına hedef oldu,
Önden ve arkadan "itaat ettik" şeklinde,

Yukarıdaki beyitte elif, şekli bakımından mızrağa benzetilmiştir. İlk mısrada geçen Farsça ayıplama anlamındaki "طعن" kelimesinin önüne ve arkasına elif harfinin eklenmesiyle ikinci mısradaki Arapça "itaat ettik" anlamına gelen "اطعنا" sözcüğü meydana gelmiştir. Şairin ifade etmek istediği mana, insanların kınama ve iftiraları karşısında kendisinin Allah'a muti olarak O'na sığındığıdır. Yûsufnejâd, Âẕerî'nin bu beyti söylerken Ḫâḳânî-yi Şîrvânî'den esinlendiğine dikkat çekmiştir.[1025] Ḫâḳânî'nin söz konusu beyti şöyledir:

چنان استاده ام پیش و پس طعن　　که استاده است الف های اطعنا

Ayıplamaların önünde ve arkasında durduk,

[1025] Yûsufalî Yûsufnejâd, ***Taṣḥîḥ-i Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî***, s. 263.

"İtaat ettik" eliflerinin durduğu gibi,

Ḫâḳânî'nin kendisini "طعن" kelimesini saran elif harflerine benzetmesi vücuduna nüfuz edecek derecede ayıplamaya maruz kaldığını, kendisinin ise Allah'a sığındığını ve haksız kınamlar karşısında elif harfi gibi dimdik durduğunu ifade etmektedir. Beyitteki bir başka olası mana ise "اطعنا" sözcüğünün iki elini havaya kaldırıp Allah'a yalvaran insan silüetini andırmasıdır.[1026]

Şiirlerinden anlaşıldığı kadarıyla Şeyḫ Âẕerî, elif harfinin gizli bilgilerin ve ilahi hakikatlerin anahtarı olduğuna inanıyordu. Nitekim, şair bir beytinde Hz. Ali'nin elif harfinin esrarına vakıf olduğunu söylemiştir (bk. Hz. Ali). Bir başka kasidesinde de elifin sırları üzerinde etraflıca durmuştur. Şaire göre elifle alakalı birçok mesele vardır ve mürşit olacak kişinin bunlardan haberdar olması gereklidir:

بدانکه اصل همه کاینات یک حرف است　　چنانک گفت خردمندی از کمال هنر

الف یکیست که مجموع کاینات ازوست　　چو حرفهای هجی کز الف برون زد

هزار مسأله در باب جوهر الف است　　سر که واجب است که داند معلم رهبر

(Dîvân, s. 49:11-13)

Bütün kâinatın özünde bir harfin olduğunu bil
Böyle demiştir ilimde kemale ermiş bir bilge
Elif tektir ve bütün kâinat ondan yaratılmıştır
Tıpkı eliften türemiş alfabe harfleri gibi
Elifin özüne dair bin mesele mevcuttur
Yol gösterici muallimin bilmesi gereken bir sırdır

Âẕerî, sonraki beyitlerinde kasideyi okuyan kişiyi imtihan etmek için sorular soracağını söylemiş ve elif harfinin çeşitli sırlarından bahsetmeye koyulmuştur:

بگو نخست الف از کجاست و اصلش چیست　　الف چراست بگو نام او ز حکم قدر

(Dîvân, s. 49:17)

Önce elifin nerden geldiğini ve aslının ne olduğunu söyle,
Kaderin hükmü neden onun adını elif yapmış, söyle,

[1026] Seyyid Cevâd Murtażâî, Ali Reżâ Re'âyet Ḥasan Âbâdî, "Taṣvîrgerî bâ Şekl-i Vâc u Vâje, Muḫtaṣṣe-yi Sebkî Der Ḳaṣâid-i Hâḳânî", ***Faṣlnâme-yi Taḥaṣṣuṣî-yi Sebkşinâsî-yi Naẕm u Neẕr-i Fârsî***, Şumâre 21, 1392, s. 440-441.

Elifin imla ve gramerdeki kullanımına dair sıradan gibi gözüken hususlar bile Şeyḫ Âẕerî'ye göre derin sırlar barındırmaktadır:

الف علامت نصب است و این چه معنی بود که واو شد علم رفع و یا علامت جر

(Dîvân, s. 49:24)

Elif, nasb alametidir. Peki bunun anlamı nedir?

Refin alameti vav, cerrin alameti ise yâ olduğu halde,

Senedinde zayıf bir râvînin yer aldığı bir hadise göre Hz. Muhammed'in İncil'deki ismi Ahmed, Tevrat'taki ismi ise Aḥyed'dir.[1027] Buna göre Resulullah peygamber olarak zuhur etmeden önce onun geleceğinden haberdar olan iman etmiş kişiler onu "Ahmed" adıyla tanıyor ve bu isimle ortaya çıkmasını bekliyorlardı. Şeyḫ Âẕerî, Ahmed isminin başındaki elif harfinin mîme dönüşerek Muhammed olmasını da bir sır olarak ele almıştır:

چراست قبل ولادت در اول احمد بدل به میم چرا شد در آخر ای سرور

(Dîvân, s. 49:26)

Neden vardır doğumundan önce başında Ahmed'in,

Mîm'e neden dönüştü sonunda ey efendi?

İnsanlığın menşei olan Âdem ve Havva'nın isimlerindeki elif harfinin de şaire göre gizli birtakım manaları vardır:

چرا در اول آدم نشانه پدر است چرا در آخر حوّاست رتبه ی مادر

(Dîvân, s. 49:27)

Neden Âdem'in başında babalık işaretidir?

Neden Havva'nın sonunda olmuş annelik emaresi?

Şeyḫ Âẕerî, elif harfinin melekût aleminde ortaya çıkarak nâsût âlemine indiğini söylemiş, lâhût ve ceberût alemlerinde de elifin varlığının aksettiğini ima etmiştir:

بگو به عالم لاهوت چیست مقدارش به عالم جبروتش چه منزل است و مقر

چگونه بود ظهورش ز عالم ملکوت چگونه عالم ناسوت شد ورا مظهر

(Dîvân, s. 50:28-29)

Lâhût âlemine göre nispetinin ne olduğunu söyle,

Ceberût âlemine göre yeri ve mertebesi nedir?

[1027] Emine Demil, ***Hz. Peygamber'in Risâlet Öncesi Hayatına Dair Rivâyetler***, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2016, s. 67.

Melekût aleminden zuhuru nasıl oldu?

Nâsût âlemi nasıl oldu ona mazhar?

Kur'ân-ı Kerîm'in ilk inen ayeti olan Alak suresi 1. ayette "adıyla" manasına gelen "بِاسْم" sözcüğü besmelede "بِسْمِ" biçiminde elif harfi olmadan yazılır. Şeyḫ Âẕerî, bu durumun sebebini de sorgulamıştır:

چو مضمراست بلا شک به سین بسم الله چرا به سوره ی اقرأ شدست او مظهر

(Dîvân, s. 50:31)

Şüphesiz gizliyken Bismillah'ın Sîn'inde,

Neden görünür oldu o, İkra suresinde?

Şair, kasidenin sonraki beyitlerinde de elif harfinin çeşitli kelimelerin başında ve sonunda yer almasının hikmetine dair sorular sormayı sürdürmüştür:

الف در اول ابلیس و آدم از چه نشست میان این دو الف فرق کن به علم نظر

حقیقت الفین انا بیان فرمای که کرد نون وسطشان جدا ز یکدیگر

(Dîvân, s. 50:37-38)

Elif; İblis ve Âdem'in (isimlerinin) başında neden var?

Bu iki elifin farkını bul ilim ve akılla,

"Ene"deki iki elifin hakikatini açıkla,

Ortalarındaki nûn neden ayırmış onları birbirinden?

Âẕerî'nin elifin sırlarının izahı hakkındaki düşünceleri ise belli değildir. Zira, şair sorduğu soruların hiçbirinin yanıtını vermemiştir.

Şeyḫ Âẕerî, divanındaki en uzun kasidelerinden birinin ortasında kafiyeyi değiştirerek bir elif harfi eklemeye karar vermiştir. Şairin bu durumu açıkladığı beyitleri şiir konusunda kendinden ne kadar emin olduğunu göstermektedir:

قافیه را یک الف زیاده کنم به شرط آن که نگیرند خرده اهل هنر

نماند قافیه ی شعر را دگر حسنی که چشم قافیه شد کور و گوش معنی کر

(Dîvân, s. 46:88-89)

Kafiyeye bir elif ekleyeyim,

Sanat ehlinin küçük görmemesi kaydıyla,

Şiirin kafiyesinde artık kalmadı güzellik,

Kafiyenin gözü kör oldu, mananın kulağı ise sağır,

4.2.6.4. Dâl, Ẕâl ve Vav (دال، ذال، واو)

Şeyḫ Âẕerî; dâl, ẕâl ve vav harflerini birarada zikrettiği bir şiirinde bu harflerin kaza ve kaderin anahtarı mahiyetinde olduğunu ima etmiştir:

واو ولایت تو همان دال احمد است　　آری مشابه است به هم شکل او و دال
یک نقطه رفت در سر واو آنکه دال شد　　بر دال اگرفتد شود آن نقطه دال ذال
این واو و دال هر دو بهم بیخ دولت است　　جاوید شد مدام میان دو انفصال
تا نقطه هست دولت بی واو ذلت است　　آن را که واو دال برون برد از اتصال

(Dîvân, s. 52:26-29)

Senin velâyetinin vavı Ahmed'in dâlı ile aynıdır,
Evet, benziyor birbirine onun ve dâlın şekli,
Vavın tepesinden bir nokta gidince oldu dâl,
Dâlın üstüne düşerse o nokta dâl olur ẕâl,
Bu vav ve dâlın her ikisi birbirinin devletine temeldir,
Ebediyen bu ikisinin arasında devam eder ayrılık,
Nokta olunca vavsız devlet, zillet olur,
Vav ile dâlı kavuşmaktan alıkoyanın (başına gelir),

Şair, bir beytinde de görünüşte benzer olan dâl ve ẕâl harflerinin ebced hesabına göre değerlerinin dört ve yedi yüz gibi çok farklı iki sayı olmasına dikkat çekmiştir:

اگرچه دال چو ذالست در کتابت لیک　　به ششصد و نود شش کم است دال از ذال

(Dîvân, s. 54:77)

Yazıda dâl, ẕâl gibi olmakla beraber,
Altı yüz doksan altı azdır dâl, ẕâldan,

4.2.6.5. Mîm (میم)

Edebiyatta mîm harfi şekli itibarıyla maşuğun ağzı olarak hayal edilmiştir.[1028] Şeyḫ Âẕerî'nin bir beytinde de bu tür bir teşbih vardır:

آن دهن میم است و ما چون میم از وی سرگران　　میم خود سرمایه ی هستی بود بی انتها

[1028] Ahmet Talât Onay, ***Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar***, s. 292, Riccardo Zipoli, Poetic Imagery, 2009, s. 203.

(Dîvân, s. 72:29)

O ağız mîmdir ve bizim de onun yüzünden mîm gibi içimiz daralmış,

Mîmin kendisi ise sonsuz varlığın sermayesidir,

Şair, bir beytinde de İncil'de Ahmed diye anılan Hz. Muhammed'in yeryüzüne teşrif ettikten sonra neden ismini ilk harfini mîme dönüştüğünü sorgulamıştır (bk. Elif).

4.2.6.6. Nûn (نون)

Klasik Fars şairleri nûn harfini şekli itibarıyla maşuğu kıvrık saçına ve kaşına benzetmişlerdir. Nûn harfinin noktası ise maşuğun benidir.[1029] Ayrıca nûn, Kalem suresinin ilk harfi,[1030] "ol" anlamındaki "kün" kelimesinin ise son harfi[1031] olması bağlamında ele alınmıştır. Şeyḫ Âẕerî de nûn harfini benzer mevzular dâhilinde anmıştır. Mesela maşuğun endamı ve kaşı varken Kalem suresinin başında zikredilen nûn ve kalemi tevil etmeye gerek olmadığını söylediği bir beytinde nûnu kaşla, kalemi ise endamla mukayese etmiştir (bk. Tevil). Şairin kaşı nûn harfine teşbih ettiği bir başka beyti de şöyledir:

خال سیه میان دو ابروش آذری از مشک نقطه ای است که بر روی نون چکد

(Dîvân, s. 113:1129)

Ey Âẕerî! Onun iki kaşının arasındaki siyah ben,

Nûn üzerine damlamış miskten bir damladır,

Âẕerî, bir beytinde de nûnu kevn (kâinat) sözcüğünün son harfi olarak ele almış ve Hz. Muhammed'in kef gibi nûn üzerinde pişvâ olduğunu söylemiştir (bk. Kef).

4.2.6.7. Kef (كاف)

Kef harfi Şeyḫ Âẕerî Divanı'nda iki şiirde geçmiştir. Bir gazelinde şair, Ṭâḳ-i Kisrâ'daki çatlakların kibrin kefi yüzünden olduğunu hatırlatarak tevazunun önemini vurgulamıştır (bk. Ṭâḳ-i Kisrâ). Hz. Muhammed'i övdüğü bir kasidesinde ise onun kâinattaki ilk ve en üstün varlık olması hakikatini kevnin ilk harfi kef benzetmesiyle ifade etmiştir:

و او نبوت تو که در سطر آخراست بر نون کون صدرنشین بوده همچو کاف

(Dîvân, s. 50:3)

[1029] Annemarie Schimmel, ***A Two-Colored Brocade ...*** , s. 237.
[1030] Annemarie Schimmel, ***A Two-Colored Brocade ...*** , s. 59.
[1031] Riccardo Zipoli, Poetic Imagery, 2009, s. 216.

Ve senin son sırada olan nübüvvetin,
Kevnin nûnu üzerine server geldi kef gibi,

4.2.6.8. Lâm (لام)

Şeyḫ Âẕerî, maşuğun boyunu elif harfine benzettiği bir gazelinde lâm harfini de muhtemelen şeklinden dolayı belaya atılan adım olarak tanımlamıştır (bk. Bela).

4.2.7. Ünlü Kitaplar ve Edebî Eserler

4.2.7.1. Erteng (ارتنگ)

Çinli nakkaş Mani'nin olağanüstü güzellikteki resimlerini ihtiva ettiğine inanılan efsanevi kitaptır. Şeyḫ Âẕerî, bir şiirinde kendisinin Erteng'i bile kıskandıracak güzellikte resimli bir kitap gibi olduğunu söylemiştir (bk. Lûşâ). Başka bir beytinde ise şair, yeryüzünün bahar mevsimindeki güzelliğini Erteng'e ve Çin nigârhânesine benzetmiştir:

نگارخانه ی چین یا کتاب ارتنگ است و یا بهشت درین خانه بر گرفت نقاب

(Dîvân, s. 77:179)

Çin nigârhânesi ya da Erteng kitabı mıdır?
Yahut cennet bu evde peçesini mi açmıştır?

4.2.7.2. Manṭıḳu't-Ṭayr (منطق الطیر)

Manṭıḳu't-Ṭayr, Ferîdüddîn Aṭṭâr'ın 1187'de tamamladığı tasavvufî mesnevisidir. Hüdhüd liderliğinde Sîmûrg'u arayan kuşların hikayesini konu edinir. Manṭıḳu't-Ṭayr'daki Sîmûrg aslında vuslatın sembolüdür. Şeyḫ Âẕerî, bu eseri bir gazelinde anmıştır:

به سر قصه ی سیمرغ و غصه ی هدهد کسی رسد که شناسای منطق الطیرست

(Dîvân, s. 81:300)

Sîmûrgun kıssasının ve hüdhüdün kederinin sırrına,
Manṭıḳu't-Ṭayr'ı bilen vakıf olabilir,

4.2.7.3. Penc Genc ve Heft Peyker (پنج گنج، هفت پیکر)

Ḫamse olarak da bilinen Penc Genc, Niẓâmî-yi Gencevî'nin (ö. 1214) başeseridir. Pence Genc, Fars edebiyatının en meşhur eserlerinden biri hâline gelmiş, üslubu ve muhtevasıyla sonraki şairleri etkilemiştir. Beş bölümden oluşan Penc Genc'in en beğenilen ve tanınan bölümü ise Heft Peyker'dir. Şeyḫ Âẕerî, bir kasidesinde insanoğlunun "his Penc Genc'inde Heft Peyker" gibi olduğunu söyleyerek beş duyuyla hissedilen maddi alemde insanın en önemli unsur oluşunu ifade etmiştir (bk. Anâṣır-ı Erba'a ve Mevâlid-i Ṣelâṣe). Başka bir kasidesinde ise kendi şiirlerinin güzelliğini anlatmak için Penc Genc ve Heft Peyker benzetmesinden yararlanmıştır:

بیت قصیده ی غزلم پنج کشوراست در پنج گنج تعبیه ی هفت پیکرم

(Dîvân, s. 59:39)

Kaside ve gazellerimin beyitleri beş ülkedir
Penc Genc içinde Heft Peyker makamındayım

4.2.7.4. Şâhnâme (شهنامه)

Firdevsî'nin 11. yüzyıl başlarında tamamladığı ve eski İran efsanelerini konu edinen Şâhnâme, Fars edebiyatının en önemli eserlerinden birisidir. Şeyḫ Âẕerî, bir beytinde kendisinin şiir söylemede Şâhnâme kahramanlarından cengâver Rüstem gibi olduğunu söylemiştir (bk. Rüstem).

4.2.8. Tıp Mefhumları, Hastalıklar ve İlaçlar

4.2.8.1. Tıp Mefhumları

4.2.8.1.1. Dört Mizaç (چار طبع)

Modernite öncesi çağlarda insanın bedeni ve ruhi yatkınlıklarının ahlât-ı erbaa denilen vücuttaki dört sıvıya bağlı ortaya çıkan dört mizacın neticesi olduğuna inanılırdı.[1032] Şeyḫ Âẕerî, dört mizacı anâṣır-ı erba'a ve mevâlid-i ṣelâṣe ile birlikte zikretmiş ve onları tabiatı oluşturan ana unsurlardan saymıştır (bk. Anâṣır-ı Erba'a ve Mevâlid-i Ṣelâṣe).

[1032] Ayşegül Demirhan Erdemir, "Ahlât-ı Erbaa" ***DİA***, II. Cilt, 1989, s. 24.

4.2.8.1.2. Safra (صفرا)

Eski tıp anlayışında safravî mizaca yol açtığına inanılan sarı renkli vücut sıvısıdır. Sarı safra olarak da bilinir. Şeyḫ Âẕerî, nergisin sarılık olmasını safra fazlalığına bağlamıştır (bk. Nergis).

4.2.8.1.3. Sevda (سودا)

Eski tıp anlayışında ahlât-ı erbaadan biri olup melankoliye yol açan sıvıya sevda veya kara safra denirdi. Şeyḫ Âẕerî bir beytinde gece karanlığını sevdaya, onu tedavi eden ilacı ise günün ilk ışıklarına benzetmiştir (bk. Tebâşîr).

4.2.8.2. Hastalıklar

4.2.8.2.1. Çiçek Hastalığı ve Veba (آبله، وبا)

Şeyḫ Âẕerî, bir beytinde cennette çiçek hastalığı ve veba gibi illetlerin olmadığını hatırlatmıştır (bk. Cennet).

4.2.8.2.2. Mide Fesadı (ادخال فاسد معده، معده رنجور)

Mide fesadı çok ve ayırt etmeden yemek sonucu ortaya çıkan mide bozulmasıdır. Açgözlülüğü çağrıştırdığı için olsa gerek Şeyḫ Âẕerî, mide fesadını dünya ile ilgili halleri anlatmak için kullanmıştır. Mesela, bir beytinde dehrin midesinin fasit yemeklerle dolduğunu ve onu iyileştirecek tabibin Mehdî olduğunu söylemiştir (bk. Mehdî). Aşağıdaki beyitte ise midesinden rahatsız olan kişi, sürekli tamah içindeki bir dünyaperesttir:

عزیز من که تو دایم ز معده رنجوری علاج دل چه شناسی و با دوای جگر

(Dîvân, s. 50:47)

Azizim, sürekli midenden rahatsız olan sen,

Kalbin ilacını ve ciğerin ilacını nereden bileceksin?

Şeyḫ Âẕerî'nin şiirlerinde kalp ve ciğerdeki acıların sebebi ya maşuğun açtığı yaralardır ya da aşk acısı yüzünden kalple ciğerin yanıp kebap olmasıdır. Her hâlükârda kalp ve ciğerine ilaç gereken kişiler âşıklardır. Bu bakımdan, şair yukarıdaki beytinde dünya sevdasına kapılmışların ilahi aşkla malul âşıkların derdini anlayamayacağını ifade etmiştir.

4.2.8.2.3. Sarılık (یرقان)

En bariz belirtisi derinin sararması olan bu hastalık Şeyḫ Âẕerî tarafından nergisin gözünün bir vasfı olarak ele alınmıştır (bk. Felek) (bk. Nergis).

4.2.8.3. İlaçlar

4.2.8.3.1. Merhem (مرهم)

Merhem, yaraları tedavi etmek için cilde sürülen ilaçtır. Şeyḫ Âẕerî kimi şiirlerinde merhemi manevî yaraların devası olarak ele almıştır. Mesela, bir beytinde kullara rahmet eden Allahü Teâlâ'ya "canların merhemi" diye hitap etmiştir (bk. Hz. Davud). Başka bir beytinde ise Hz. Ali'nin kapısından yaralı kalbi için merheme dilendiğini ifade etmiştir (bk. Hastane). Şaire göre Hz. Hüseyin'in adı da yaralı kalbin merhemidir (bk. Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin).

Âẕerî'nin gazellerinde ise merhem maşuğun açtığı yaraların ilacıdır. Âşık yaralı ciğerine merhem bulursa sürer, bulamazsa sabrederek iyileşmeyi umar (bk. Ciğer). Bazen de maşuğun sokağının toprağı âşık için merhem yerine geçer (bk. Toprak). Aşağıdaki beyitte ise kederden yanan âşık yanık merhemi aramaktadır:

ازین غم سوختم ای ماه رویان که ما را مرهم داغی کی آرید

(Dîvân, s. 132:1657)

Bu gamdan yandım, ey ay yüzlüler!

Bize yanık merhemini ne zaman getireceksiniz?

Şairin kimi beyitlerinde aşığı yaraladıktan sonra merhem veren de maşuğun kendisidir:

پس از شمشیر مرهم بر جراحت می نهی اگر چه زخم نیکو می شود اما نشان ماند

(Dîvân, s. 113:1144)

Kılıçtan sonra yara üzerine merhem sürüyorsun

Yara iyi oluyor. Ancak, yara iyileşse de izi kalır

Tasavvufî yönü ağır basan bir beytinde de şair, sevgilinin kılıcından korkmamak gerektiğini çünkü onun yara açınca mutlaka merhemini de verdiğini söylemiştir (bk. Maşuk). Şairin Allah'ın hikmetinden bahsettiği aşağıdaki beytinde de benzer bir mana vardır:

هر کس به قدر مرتبه دارند منصبی زخمی که زد به عافیتش مرهمی نهاد

(Dîvân, s. 95:663)

Herkesin makamı kendi seviyesine göredir

Yara açınca iyileşmesi için de merhem sürer

Âẕerî, sâkînin dağıttığı badeyi de acısını dindirebilecek bir merhem olarak ele almıştır:

آذری درد ترا مرهم ساقی کافی است شربت درد چه جوی چو شفا نزدیک است

(Dîvân, s. 82:307)

Ey Âẕerî! Senin acına sâkînin merhemi kâfidir

Acıyı (iyileştirme) şerbetini ne diye ararsın? Zira, şifa yakındır.

4.2.8.3.2. Tebâşîr (تباشیر)

Bitkiden yapılan ve çeşitli hastalıkları tedavide kullanılan bir ilaçtır. Diğer Fars şairlerinin şiirlerinde de geçmiştir.[1033] Tebâşîr kelimesi aynı zamanda müjde anlamına gelir. Tebâşîr-i ṣubḥ ve tebâşîru'ṣ-ṣubḥ gibi ibareler günün ilk ışıklarını ifade eder.[1034] Şeyḫ Âẕerî de aşağıdaki beytinde bu anlam ikiliğinden yararlanmış ve günün doğuşunu gece hastalığını tedavi eden bir ilaca benzetmiştir:

مزاج علت سودای تیره شب دریافت به بوی قرص تباشیر صبحدم تحلیل

(Dîvân, s. 55:4)

Mizaç gece karanlığının sevda hastalığına tutuldu,

Sabah tebâşîri hapının kokusuyla iyileşti,

4.2.8.3.3. Tiryak (تریاک، تریاق، نوشدارو)

Tiryak, panzehir demektir. Şeyḫ Âẕerî, birçok şiirinde iman eksikliği ve dünya sevgisinden kaynaklanan manevî illetlerin çaresini tiryaka benzetmiştir. Söz gelimi ahir zamanda insanlığı etkisi altına alan heva zehirinin tiryakı şaire göre Hz. Ali ve Mehdî'dir (bk. Heva, Mehdî). Dünya hastalığını iyileştirecek tiryak ise kanaattir (bk.

[1033] Manṣûre Mu'ayyenî, Ekber Külâhdûzân, "Giyâh Dermânî der Şi'r-i Fârsî", ***Mecelle-yi Ṭıbb-i Sunnetî-yi İslâm ve Îrân***, Sayı 3, 1391, s. 326.

[1034] Ali Ekber Dihḫudâ, "Tebâşîru'ṣ-Ṣubḥ" ***Luġatnâme-yi Dihḫudâ***, Cild-i Çehârum, 1377, s. 6343. Ali Ekber Dihḫudâ, "Tebâşîr-i Ṣubḥ" ***Luġatnâme,*** Cild-i Çehârum, s. 6343.

Dünya). Maşuktan başkasının yapacağı iyilik zehir olduğu halde maşuğun kahrı bile tiryak mesabesindedir (bk. Gayr). Vuslat ise tadı hemen alınamayan bir tiryaktır çünkü bir ömür firak zehrini tattıktan sonra içilmiştir (bk. Vuslat). Mehdî'yi övdüğü bir şiirinde ise gaip imamı bekleyenlerin halini zehir içmiş müritlerin tiryak beklemesi olarak nitelemiştir:

موالیان که مریدان نیک اخلاقند چشیده زهر همه بر امید تریاقند

(Dîvân, s. 185:31)

İyi ahlaklı müritler olan sadık bendeler

Zehir tatmışlar ve tiryak ümidi içindeler

Her hâlükârda dertlere çarenin bulunacağından ümit kesmemek gerektiğini ise şair, yine tiryak benzetmesiyle ifade etmiştir:

هیچ دلخسته به تقدیر تو زهری نچشید که به تدبیر تو آخر همه تریاق نشد

(Dîvân, s. 112:1109)

Hiçbir âşık senin takdirinle zehir tatmadı da

Yine senin tedbirinle içtikleri zehir tiryaka dönüşmesin!

4.2.9. Savaş ve Askerlikle Alakalı Mefhumlar

4.2.9.1. Genel Olarak Savaş (جنگ، حرب، معرکه، نبرد)

Maddi alemden çok mana âlemine yönelmiş bir şair olarak Şeyḫ Âẕerî, divanında gerçek anlamıyla belli bir savaştan bahsetmemiştir. Âẕerî için savaş, daha ziyade dinî ve tasavvufî hususları teşbihlerle ifade etmek için yararlandığı bir kavramdan ibarettir. Şaire göre dünyevi kazançlar uğruna yapılan savaşlar ise boştur:

مملکت گیری به ضرب تیغ و جیش و جنگ نیست صد هزاران صاحب جیشند تا نصرت که یافت

(Dîvân, s. 91:573)

Kılıç zoru, ordu ve savaşla olmaz ülke almak,

Ordu sahibi yüz binlercesi var, ancak nusrete kim erdi?

Şeyḫ Âẕerî, en büyük savaşın hayır ile şer, akıl ile nefis ve insan ile şeytan arasında cereyan eden ebedi mücadele olduğunu dile getirmiştir:

زین طرف با تو رسول الله و عقل و روح و دل زان طرف دنیا و خیل نفس و شیطان و هوا

حرب شیطانی و میدان غزاي اکبر است　　پای در میدان مردی نه و چون مردان درآ

(Dîvân, s. 39:7-8)

Bu tarafta Resulullah, akıl, ruh ve yürek seninle

Karşı tarafta ise dünya, nefsin ordusu, şeytan ve heva

İşte Şeytan ile savaş, işte büyük cihad meydanı!

Erlik meydanına adım at, yiğitler gibi gir meydana

Bu savaşın merkezinde olan insanoğlunun en çok dikkat etmesi gereken düşmanı ise şeytandır:

هیچ میدانی که در حرب و مصاف کیستی　　آنکه بودند از مصافش در هزیمت انبیا

دشمن اولاد آدم یعنی ابلیس لعین　　صاحب اغوا و اضلال و شقا و اشقیا

اندرین میدان کسی از زخم تیغش رسته نیست　　غیر معصومان ملت مخلصان پارسا

هیچکس با او درین میدان سر کشتی نداشت　　کو به مکر و حیله و تزویر نفکندش ز پا

(Dîvân, s. 39:10-13)

Kimin ordusuna karşı savaştasın hiç bilir misin?

Peygamberlerin ordusunun bile karşısında bozguna uğradığıyla

Sapkınlık, dalalet ve bahtsızlığın sahibi

İnsanoğlunun düşmanı yani lanetli iblis ile

Bu meydanda kimse onun kılıcından yara almadan kurtulamamıştır

Ümmetin masumları, pak muhlisler dışında

Bu meydanda onunla güreşe tutuşanlardan

Hile, yalan ve düzenbazlıkla alaşağı edemediği çıkmamıştır

Şair, insanın bu savaştan muzaffer çıkmasını sağlayacak olanın ise nefsi ve şeytanı öldüren Hz. Ali olduğunu dile getirmiştir (bk. Hz. Ali).

Şeyḫ Âẕerî, ilahi aşktan bahsettiği gazellerinde de aşk yolunun ciddiye alınması gereken zorlu bir vetire olduğunu anlatmak için savaş benzetmesinden yararlanmıştır. Şair, söz konusu beyitlerinde aşk sözcüğünü zikretmemiş olsa bile beyitlerin geçtiği gazelin konusu itibarıyla aşkın cesaret ve kararlılık gerektiren bir savaş olduğunu ifade etmiş olmaktadır:

مملکت گیری و سر خیل شدن آسان نیست　　خیمه در خون زدن آن گه علم افراختن است

(Dîvân, s. 84:355)

Ülke almak ve ordu başına geçmek kolay değildir,

Kanda otağ kurup orada bayrak açmaktır,

در معرکه زنهار به بازیچه نیایی　　بی داعیه ی حرب به میدان نتوان رفت

(Dîvân, s. 92:586)

Savaş meydanına sakın oyuncakla gelmeyesin,

Savaşmaya niyet olmadan meydana gidilmez,

پای در معرکه ی عشق به بازی ننهی　　کاندران ورطه همه تیر قضا می بارد

(Dîvân, s. 98:757)

Aşkın savaş meydanına oyun olsun diye adım atma,

Zira bu vartaya sürekli kaza okları yağar,

مرو به معرکه بی ترک جان که مرد شجاع　　به ترک جان کند آن گاه در نبرد آید

(Dîvân, s. 127:1539)

Savaş meydanına canından vazgeçmeden gitme

Çünkü cesur adam canından vazgeçip de katılır savaşa

Kâinatın menşei olarak gördüğü bir sayısının önemini vurguladığı bir gazelinde ise şair, savaşlardaki mübareze geleneğine şu şekilde temas etmiştir:

چندین هزار در صف جنگ ایستاده اند　　لیکن کسی که پای به میدان نهد یکیست

گوی خصن ها شمار شوند آذری مترس　　آن کس که جان می ستاند و جان می دهد

(Dîvân, s. 85:393-394)

Birkaç bin (er) savaş için saf tutmuştur

Ama meydana çıkan bir kişidir

Sözde düşmanlar (çok) sayıdaymış, korkma, ey Âẕerî!

Can alan da can veren de bir kişidir

4.2.9.2. Ordu (خیل، سپاه، لشکر)

Divanında müşahhas bir savaştan bahsetmeyen Şeyḫ Âẕerî, ordu tabirini de salt benzetmeler yapmak amacıyla kullanmıştır. Mesela şair, kâinatı Allahü Teâlâ'ya ait bir ordu olarak telakki etmiş, Resulullah'ın da bu orduya kumandan olduğunu

söylemiştir (Hz. Muhammed). Tevhid nitelikli kasidelerinden birinde de şair, Allah'ın orduya ve askere gerek duymayan gerçek hükümdar olduğunu dile getirmiştir:

فرمان ده بر حق تویی شاها که نباشد شاهی تو را حاجت خیلی و سپاهی

(Dîvân, s. 67:5)

Meşru hükümdar sensin, ey Şah!

Senin şahlığının ihtiyacı yoktur orduya, askere

Şaire göre Şiî imamları da ordusuz ve askersiz cihangirlerdir (bk. Genel Olarak Şiî İmamları).

Şeyḫ Âẕerî, beşerin dünyadaki durumunu anlattığı bir kasidesinde ise insan cinsini yeryüzünü fethetmeye gönderilmiş bir orduya benzetmiştir:

لشکر اِنّا فتحنا بریمین و بر یسار احسن التقویم رایت کرده کرمنا لوا

با سپاه و لشکر از افعال و اسما و صفات سوی دار الحرب دنیا آمده کشورگشا

دار دنیا دامگاه است و تو در وی لشکری در بلای تیر و طعن تیغ گشته مبتلا

(Dîvân, s. 39:4-6)

"Şüphesiz biz apaçık verdik"[1035] ordusu sağında ve solunda

"En güzel bir biçimde"[1036] alemi ve "şerefli kıldık"[1037] sancağıyla

Fiiller, isimler ve sıfatlardan oluşan bir orduyla

Dünya dârülharbına doğru geldi ülkeler fatihi

Dünya ülkesi pusularla doludur ve sen orada bir orduyla

Ok belası ve kılıç batmasına olmuşsun müptela

Şeyḫ Âẕerî, insanoğlunu yoldan çıkarmaya çalışan şeytanları da düşman ordusu olarak tasavvur etmiş ve hidayet sayesinde bu orduyu yenmenin mümkün olduğunu söylemiştir:

اکنون که بر سمند هدایت سواره ای برهم در این صفوف شیاطین که صفد ری

(Dîvân, s. 68:25)

Şimdi hidayet atına bindiğine göre,

Şeytanlar ordusunu yarıp geç madem cengaversin!

[1035] Bk. Fetih 1.
[1036] Bk. Tîn 4.
[1037] Bk. İsrâ 70.

Âẕerî, birçok beytinde gece-gündüz döngüsünü iki ordunun savaşı olarak hayal etmiştir. Mücadele çoğunlukla geceyi temsil eden Habeş ordusuyla, gündüzün sembolü Rum ordusu arasındadır (bk. Rum). Şairin kimi beyitlerinde ise sabahın bir başka sembolü olan Ḫutenli Türkler gece ordusunu bozguna uğratır (bk. Ḫuten).

Şeyḫ Âẕerî, tasavvufî aşkı anlattığı kimi gazellerinde de orduyla ilgili teşbihler kurmuştur. Mesela, aşk ordunun esirleri olarak adlandırdığı âşıkların aslında esir değil ordu sahibi olduğunu dile getirmiştir (bk. Vuslat). Şaire göre ilahi aşk, can ordusu varlık çölüne varmadan önce yani ezelde aşkın kalplere hücumuyla başlamıştır (bk. Genel Olarak Aşk). Aşk ordusunun akıl ilini yağmaladığını söylediği bir beytinde ise şair, ilahi aşkın devreye girdiği yerde aklın hükümranlığının bittiğini ifade etmiştir (bk. Akıl).

Aşağıdaki beytinde ise şair, güzellerin gamzesinin bir ordudan çok daha tesirli olabileceğini anlatmıştır:

کشوری را که به یک غمزه نکویان گیرند　　نیست ممکن که به صد قرن سپاهش گیرد

(Dîvân, s. 104:916)

Güzellerin bir gamzeyle aldığı ülkeyi
Bir ordunun yüz asırda geri alması mümkün değildir

Şair, bir gazelinde ise baharda tepeleri kaplayan laleleri bir orduya benzetmiştir (bk. Gül).

4.2.9.3. Silahlar ve Savaş Aletleri

4.2.9.3.1. Hançer (خنجر)

Ucu sivri, yanları keskin ve silah olarak kullanılan büyükçe bir bıçaktır. Şeyḫ Âẕerî, hançeri kılıçla benzer anlamda kullanmış, hatta bazen ikisini bir arada zikretmiştir. Mesela Ehl-i Beyt'i müdafaa etmek için ellerinin kılıç, dilinin ise hançer gibi olduğunu söylemiştir (bk. Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin). Şairin bir gazelinde ise maşuğun sudaki aksini kıskanan söğüt hançerle, süsen ise kılıçla suya vurur (bk. Süsen). Gecenin rengi Abbasi halifelerinin siyah giysisini andırdığı için İmam Ali er-Rıżâ'nın intikamını almak isteyen gökyüzü geceyi hançerler ve gecenin kanının rengiyle şafak söker (bk. Abbasiler). Şair, gecenin ortasında çakan şimşeği de gündüz ordusundan bir yiğidin hançerine benzetmiştir (bk. Şimşek).

4.2.9.3.2. Kalkan (سپر)

Şeyḫ Âẕerî'nin şiirlerinde kalkan daima oktan korunmak için kullanılır. Mesela, şaire göre aşk iklimini fethetmek isteyen kişi göğsünü kınama oklarına kalkan etmek zorundadır (bk. Melamet). Feleğin dua okuna karşı bir kalkanı yoktur yani dua eden kişiye kötü talih tesir edemez (bk. Dua). Zahit ise kendine yüz dua kalkanı yapsa maşuğun oku onu bulur (bk. Dua). Âẕerî bir gazelinde de aşığın, maşuğun okunun isabet ettiği kalkanı kıskandığını söylemiştir:

دل خون کنم از غصه و از رشک بمیرم گر تیر زنی بر من و آن بر سپر آید

(Dîvân, s. 127:1563)

Kalbim kederden kan dolar ve kıskançlıktan ölürüm,
Eğer bana ok atarsan da ok kalkana gelirse,

4.2.9.3.3. Ok (تیر)

Maşuğun kirpiklerinin ok olması Klasik Fars şiirinde sık sık tekrar edilmiş hayallerden birisidir.[1038] Şeyḫ Âẕerî de bir savaş aleti olan oku, maşukla ilgili hususları anlattığı beyitlerinde sıklıkla zikretmiştir. Şairin en çok oka benzettiği güzellik unsuru gamzedir (bk. Gamze). Kirpik de Âẕerî'nin müteaddit beyitlerinde ok olarak tasavvur edilmiştir (bk. Kirpik). Şair, bir gazelinde ise maşuğun yay gibi olan kaşından bela okunun atıldığını dile getirmiştir (bk. Kaş). Maşuğun gözünü okçu olarak hayal ettiği aşağıdaki beytinde de Âẕerî, kayın ağacından yapılmış bir okun aşığın bedenini delip geçtiğini ifade etmiştir:

خدنگ چشم تو از جان گذشت و هیچ نگفتم که گفته اند بزرگان که از گذشته مگو

(Dîvân, s. 197:12)

Gözünün kayın ağacından oku canın içinden geçti de hiçbir şey demedim
Çünkü büyüklerimiz, geçmişten bahsetme, demiştir

Âẕerî'nin gazellerinde maşuğun kendisine attığı oklar karşısında aşığın tutumu tam bir teslimiyet ve hatta memnuniyetten ibarettir. Esasen âşık, maşuğun kaşından atılan okla ölmeyi arzulamaktadır (bk. Kaş). Maşuk onu okla vurduğunda ise okun ucunun kalbinde anı olarak kalmasını diler (bk. Maşuk). Ok yanlışlıkla kalkana geldiğinde ise âşık kıskançlıktan ölür (bk. Kalkan). Şairin bir beytinde ise ok niyetine kaş

[1038] Annemarie Schimmel, ***A Two-Colored Brocade ...*** , s. 287.

yayından fırlatılan âşık, maşuktan uzaklaştığı için hayıflanmaktadır (bk. Kaş). Âşığın güzellerin cefasından isyan edip onlara ah okuyla gözdağı verdiği bir beyit ise şöyledir:

تیر من آه است آه ای خوبرویان زینهار بر حذر باشید از تیری که در کیش من است

(Dîvân, s. 84:360)

Âh çekmektir benim okum, aman ha güzeller!

Sadağımdaki oktan sakının!

Şeyḫ Âẕerî, aşk dışında dinî ve tasavvufî bazı mevzuları izah etmek için de okla ilgili teşbihler oluşturmuştur. Mesela, sekizinci Şiî İmamı Ali er-Rıżâ'nın düşmanlarının düştüğü aczi anlatmak için onları havadisin ok yağmuru altında başını içeri çekmiş bekleyen kirpilere benzetmiştir (bk. Kirpi). İmam'ın tarafını tutanların durumu ise tam tersidir:

یک سر مو هر که با تو راست بنمود همچو تیر هر سر مویش بر اعضا همچو پیکان آمده

(Dîvân, s. 65:20)

Senin yanında olanın her saçı ok gibi görünür,

Vücudundaki her tüy ise ok ucu mesabesindedir,

Şair duayı da oka benzetmiş; hedefini tutmayan ok yüzünden ümitsizliğe kapılmamak gerektiğini ve feleğin dua oku karşısında çaresiz olduğunu söylemiştir (bk. Dua). Âẕerî'nin oka teşbih ederek açıklamaya çalıştığı bir başka kavram ise gümandır. Şaire göre gümanla vuslata ulaşılmaz çünkü güman, hedeften sapan eğri oktur (bk. Güman). Kişinin kaderini neticede Allah'ın takdir ettiğini anlattığı bir beytinde ise şair, insanların kaza elinin yaydan fırlattığı oklar gibi hedefe gitmek dışında bir seçeneğinin olmadığını dile getirmiştir (bk. Kaza ve Kader)

4.2.9.3.4. Kılıç (تیغ، شمشیر)

En temel savaş aletlerinden birisi olan kılıç bir iktidar sembolüdür çünkü sultanlar ülkeleri kılıçla fethedip tasarruf altına alırlar. Hükümdarlara ve dünyevi kudrete teveccüh etmeyen Şeyḫ Âẕerî için ise kılıçla kazanılan şeylerin bir değeri yoktur. Nitekim şair bir beytinde kılıç zoruyla fetihler yapmış yüzbinlerce ordu sahibinin sonunda bir şey elde edemeden dünyadan göçüp gittiğini hatırlatmıştır (bk. Genel Olarak Savaş). Âẕerî'ye göre gerçek fütûhât ise tevekkül kılıcıyla yapılandır. Bu kılıcı kuşanan kişi orduya ve askere ihtiyaç duymadan felekleri fetheder (bk.

Tevekkül). Gerçek iktidar ise kılıçla elde edilen değil Allah tarafından ihsan edilendir. Söz gelimi şaire göre Şiî İmamlarının kılıcı ve ordusu olmasa bile onlar aslında hükümdardırlar (bk. Genel Olarak Şiî İmamları). Âẕerî, bir kasidesinde de Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in düşmanlarıyla mücadele ettiği için ellerini kılıç, dilini ise hançer gibi gördüğünü ifade etmiştir (bk. Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin).

Şeyḫ Âẕerî'nin gazellerinde kılıç, maşuğun aşığa çektirdiği acıların en önemli sembollerinden birisidir. Maşuk, kılıçla aşığın kalbini ve ciğerini deşer (bk. Gönül, Ciğer). Âşık ise kılıç darbesini hak ettiğini düşünmekte ve onu nimet olarak görmektedir:

آذری را که به شمشیر محبت کشتی خوب کردی که مرا نیز همین می بایست

(Dîvân, s. 88:477)

Âẕerî'yi aşk kılıcıyla öldürdün,
İyi de yaptın, çünkü bana da bu gerekir,

هر ضرب تیغ بر سر من از تو منتی است بسیار منت است ز تیغ تو بر سرم

(Dîvân, s. 148:2069)

Başıma aldığım her kılıç darbesi senden bir lütuftur,
Başım çok minnettardır senin kılıcına,

Âẕerî'nin diğer bir beytine bakılırsa âşık, kılıç yaraları yüzünden ah demeyi bile günah saymakta ve maşuk defalarca vursa bile sesini çıkarmamaktadır (bk. Maşuk). Âşık ayrıca kılıç darbesiyle ölmek zorundadır. Eğer ölmezse kabahat işlemiş olur (bk. Âşık). Şaire göre maşuğun kılıcından korkmak yersizdir çünkü o yara açsa bile sonradan mutlka merhem verir (bk. Maşuk). Âşık öyle bir teslimiyet içinde olmalıdır ki maşuk elinde kılıçla geldiğinde aşığın canı onu karşılamak için kapıya koşmalıdır (bk. Can). Tasavvufî manalı olduğu aşikar olan bir beytinde ise Âẕerî, gerçek gönül ehlinin maşuğu temaşa ederken hayretten kılıç darbelerini bile hissetmeyeceğini dile getirmiştir (bk. Hayret).

Şair, öğüt nitelikli bir beytinde ise dostun kılıcının düşmanın iğnesinden yeğ olduğunu ifade etmiştir:

به تیغ دوست رضا ده به طعن دشمن نه گرت پری بکشد به که دیو داو دهد

(Dîvân, s. 188:71)

Dostunun kılıcına rıza göster, düşmanın iğnesine değil

Perinin seni öldürmesi şeytanın kandırmasından iyidir

4.2.9.3.5. Mancınık (منجنیق)

Mancınık, düşman kalesini yıkmak amacıyla taş atmaya yarayan bir alettir. Şeyḫ Âẕerî, "lâ havle" zikrini yaparak Allah'ın korumasına sığınanlara şeytanın kötülük yapamayacağını ifade ettiği bir beytinde mancınığı şu şekilde zikretmiştir:

کی رسد بر قلعه ی لاحول تو منجنیق شر شیطان رجیم

(Dîvân, s. 154:2235)

Kovulmuş şeytanın şer mancınığı

Senin "lâ havle" kalene nasıl ulaşsın?

4.2.9.3.6. Mızrak (سنان، نیزه)

Şeyḫ Âẕerî, mızrağın uzun olması ve hızla fırlatılmasından yola çıkarak bazı teşbihler oluşturmuştur. İnsanların kendisini ayıplamasını mızrağa benzettiği bir beytinde mızrağı ise uzun olduğu için elif harfi olarak hayal etmiştir (bk. Elif). Sabahın doğuşunu tasvir ettiği bir beytinde ise güneşin ışınlarını Habeşlileri bozguna uğratan Rum ordusunun mızraklarına teşbih etmiştir (bk. Rum). Şair, gecenin ortasında çakan bir şimşeğin de bir mızrak gibi olduğunu ifade etmiştir (bk. Şimşek).

4.2.9.3.7. Yay (کمان)

Klasik Fars şairleri maşuğun kaşını kirpik oklarını aşığa fırlatan bir yay olarak tahayyül etmişlerdir.[1039] Şeyḫ Âẕerî'nin gazellerinde de gamze ve kirpik okları daima kaş yayından fırlatılır (bk. Gamze, Kaş, Kirpik).

4.2.10. Denizcilik Mefhumları

4.2.10.1. Çapa (لنگر)

Çapa gemiyi durdurmak için denize atılan, zincire bağlı gemi demiridir. Şeyḫ Âẕerî, çapayı az sayıda beytinde ve daima gemiyle birlikte zikretmiştir. Bir beytinde tevhid

[1039] Annemarie Schimmel, ***A Two-Colored Brocade ...*** , s. 287.

denizinde seyreden ten gemisinin çapasının akıl olduğunu söylemiştir (bk. Tevhid). Şaire göre fıtrat denizinde yüzen Ehl-i Beyt sevgisi gemisinin çapası ise gökyüzüdür (bk. Ehl-i Beyt).

4.2.10.2. Dalgıç (غواص)

Klasik edebiyatta kıymetli şeylerin peşindeki âşık ve şair gibi insanlar, inci arayan dalgıca benzetilmiştir.[1040] Şeyḫ Âẕerî Divanı'nda ise dalgıç, hakikatlerin ve sırların peşindeki insan aklı ve bu aklı kullanan tefekkür ehlidir. Mesela şair, tevhid konulu bir kasidesinde Allahü Teâlâ'nın mahiyetinin akıl ile idrak edilemeyeceğini dalgıç benzetmesiyle anlatmıştır:

گوهر کنه ترا غواص فکرت در نیافت　　زانکه هست این تخم حیرت درّ دریای دگر

(Dîvân, s. 48:2)

Senin künhünün incisini tefekkür dalgıcı bulamadı,
Çünkü bu hayret tohumu başka bir denizin incisidir.

Âẕerî, tasavvufî bir gazelinde maşuğu zaman dalgıcının cömertlik denizinden hiçbir çağda çıkaramadığı bir inci olarak tavsif etmiştir (bk. İnci). Bir kasidesinde ise şair, Allah'a ve Peygamber'e muti olması sayesinde kendisinin de aklın sınırlarının ötesinde bir mertebeye nail olduğunu öne sürmüştür:

غواص عقل راه به کنهم نمی برد　　کز قعر بحر نور صفات است گوهرم

(Dîvân, s. 58:12)

Akıl dalgıcı özüme giden yolu bulamaz
Çünkü sıfatların nur denizinin derinindedir incim

Hakikat incilerini bulmak her ne kadar imkânsız denecek kadar zor olsa da Şeyḫ Âẕerî, bu yolda istekli olanları vazgeçmemeye çağırmıştır. Zira, şaire göre denize girmeyen dalgıç asla inci bulamamıştır (bk. İnci). Şair, aşağıdaki beytinde de incinin ancak denizde aranabileceğini vurgulamıştır:

قدم از سر کن اگر در طلبی چون غواص　　نیست گوهر به جز اندر تک دریای عمیق

(Dîvân, s. 142:1919)

Ayağını yerden kes eğer dalgıç gibi arayış içindeysen,
Ancak derin denizin dibinde bulunur inci

[1040] İskender Pala, ***Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü,*** s. 163.

4.2.10.3. Gemi (کشتی، زورق)

Şeyḫ Âẕerî'nin şiirlerindeki gemiler ekseriyetle mana denizinde seyreden tefekkür ve mükâşefe gemileridir. Mesela şair, bir kasidesinde kendi bedenini tevhid denizinde yüzen bir gemiye benzetmiş; canını bu geminin kaptanı, aklı ise çapa olarak tanımlamıştır (bk. Tevhid). Bir başka şiirinde de fikir gemisini kader denizine sürmemeyi tavsiye etmiş ve bu denizin sahilini kimsenin görmediğini ifade etmiştir (bk. Kaza ve Kader). Şairin diğer bir beytine bakılırsa akıl gemisi pek itimada şayan bir gemi değildir ve felek denizinin bir dalgasıyla batabilir (bk. Akıl). Âẕerî, kâinatın yapısını tefekkür etme halini ise hayret gemisinde oturup kendinden geçme denizine çapa atma olarak nitelemiştir (bk. Deniz). Şaire göre Hz. Ali'nin kadri hayal gemisinin asla sahilini bulamayacağı bir deryadır (bk. Hz. Ali). Mehdî, kemal okyanusunun gemisidir (bk. Mehdî). Ehl-i Beyt sevgisi de fıtrat denizinde seyreden bir gemidir. Bu geminin yelkeni arş, çapası ise gökyüzüdür (bk. Ehl-i Beyt).

Yukarıda bahsedilen hususlar dışında Şeyḫ Âẕerî, çeşitli benzetmeler içinde de gemi tabirinden yararlanmıştır. Mesela gökyüzünde gezen güneşi, yeşil denize açılan altın gemi olarak adlandırmıştır (bk. Felek). Âşığın gözü göz yaşı denizinde batan bir gemi gibidir ve göz bebeği de bu geminin sahile vuran yolcusudur (bk. Göz Yaşı). Âẕerî, kendi şiirlerini de bir gemiye benzetmiştir ve şiir gemisinin Amuderya'yı geçtiğini söyleyerek şöhretinin Mâverâünnehir'e ulaştığını belirtmiştir (bk. Mâverâünnehir). Şaire göre insanoğlu ise kadim denizinden gelip havadis girdabına batmış bir gemidir (bk. Kıdem).

4.2.10.4. Kaptan (کشتی بان، ناخدا)

Şeyḫ Âẕerî, divanında iki yerde gemi kaptanından bahsetmiştir. Bir kasidesinde tevhid denizinde yüzen ten gemisinin kaptanının can olduğunu ifade etmiştir (bk. Tevhid). Bir gazelinde ise aşığın gözyaşlarının dünyayı tufan gibi kapladığı günde gemi kaptanının Nuh olduğunu söylemiştir (bk. Hz. Nuh).

4.2.10.5. Yelken (بادبان)

Şeyḫ Âẕerî'ye göre fıtrat denizinde seyreden Ehl-i Beyt sevgisi gemisinin yelkeni Arş-ı A'zam'dır (bk. Ehl-i Beyt).

4.2.11. Giysiler

4.2.11.1. Ayakkabı (کفش، گرگاو، نعلین)

Ayakkabı anlamındaki sözcükleri Şeyḫ Âẕerî toplam üç beytinde zikretmiştir. Bir beytinde maşuğu aramaya çıkan gökyüzünün kendine boğa burcundan çarık yaptığını söylemiştir (bk. Boğa Burcu). Diğer iki beytinde ise dilencilerin ayakkabısından düşen tozların ve çivilerin Dârâ'nın tacına dönüştüğünü ve onun başının üstünde yeri olduğunu ifade etmiştir (bk. Dârâ).

4.2.11.2. Cübbe, Sarık ve Taylasan (جبه، دستار، فش، علاق)

Cübbe, din adamlarının ve âlimlerin giydiği uzun bir giysidir. Sarık, kavuk etrafına tülbent sarılarak oluşturulan başlığa; taylasan ise sarıktan sarkan tülbente denir. Şeyḫ Âẕerî, bu eşyaları dindar görünerek insanlardan fayda sağlamaya çalışan dünya ehli kişilerle özdeşleştirmiştir (bk. Örümcek).

4.2.11.3. Çarşaf, Kadın Giysisi (چادر)

Şeyḫ Âẕerî, lale redifli kasidesinde geçen bir beytinde laleyi sürme ve allık sürüp güzel bir çarşaf giymiş bir kadına benzetmiştir (bk. Lale).

4.2.11.4. Elbise (کسوت، لباس)

Abbasi halifeleri halk içine çıktıklarında siyah elbise giydikleri için Şeyḫ Âẕerî, bir kasidesinde geceyi Abbasi elbiseli olarak tahayyül etmiştir (bk. Abbasiler). Şair, ahir zamanda zuhur ederek insanlığı kurtarması için Mehdî'ye yakardığı bir şiirinde ise dünyanın içinde düştüğü hali değişik bir benzetmeyle ifade etmiştir:

لباس شرع به دکان دیو شد به گرو　　شعار مصطفوی در بر جهان کن نو

(Dîvân, s. 184:15-16)

Şeriat elbisesi Şeytan'ın dükkanında rehin,

Mustafa'nın çağrısını yenile dünya üzerine,

Âẕerî, bir gazelinde ise maşuğun güzellik elbisesi dikildiğinde işve ilminin de aklına yerleştirildiğini söylemiştir (bk. Naz).

4.2.11.5. Gömlek (پیراهن)

Şeyḫ Âẕerî, iki beytinde Hz. Yusuf'un gömleğini koklayan Hz. Yakup'un gözlerinin görmeye başlaması hadisesine telmihte bulunmuştur (bk. Hz. Yusuf). Bir beytinde

ise saba yeli maşuğun kokusunu bağa getirince kıskançlıktan gülün gömleğinin yırtıldığını söylemiştir (bk. Saba Yeli).

4.2.11.6. Hırka, Giysi (خرقه، دلق)

Şeyḫ Âẕerî Divanı'nda hırka tasavvufî anlamı dışında birkaç defa ve birbirinden farklı teşbihler içerisinde geçmiştir. Şair, bir kasidesinde Hz. Ali'ye tabi olmakla elde ettiği manevi mertebeyi feleklerin kendisine dokuz kat hırka olması şeklinde ifade etmiştir (bk. Felek). Bir gazelinde de ezel terzisi hırkasına kendinden geçme yamasını dikmediği için hayıflanmıştır (bk. Terzi). Şair, lale redifli kasidesinde geçen bir beyitte ise lalenin baharda rengarenk bir hırka giymiş gibi olduğunu söylemiştir (bk. Atlas).

4.2.11.7. Hilat (خلعت)

Hilat, eskiden hükümdarlar tarafından devlet adamlarına ya da kendilerine hizmet eden kişilere statü göstergesi olarak giydirilen bir nevi kaftandır. Şeyḫ Âẕerî'nin şiirlerinde hilat Allah'ın lütuf ve ihsanı anlamında geçmiştir. Mesela şair, Allah'ın yardımının herkese nasip olmayan müstesna bir hilat olduğunu dile getirmiştir (bk. Tevfik). Bir gazelinde ise ezel terzisinin maşuğun boyuna göre her cins güzellikten bir hilat diktiğini söylemiştir (bk. Terzi). Şair, insanın yoktan var edilip can verilmesini de şu şekilde anlatmıştır:

چو از حدود عدم خیمه زد به شهر حیات شد از حیات مشرف به خلعت احیا

(Dîvân, s. 34:3)

Yokluk serhaddinden çıkıp hayat şehrine çadır kurdu,
Hayattan ihya hilati ile müşerref oldu,

4.2.11.8. Külah (کلاه، کله)

Şeyḫ Âẕerî, külah tabirini az sayıda beytinde zikretmiştir. Bir gazelinde fakirlik ehli olarak adlandırdığı sufilerin külahının yüz Dârâ'nın tacından değerli olduğunu dile getirmiştir (bk. Dârâ). Başka bir gazelinde ise keramet tacını giymek için haşmet külahını çıkarmanın şart olduğunu söylemiştir (bk. Keramet).

4.2.11.9. Peçe (برقع، نقاب)

Peçe, kadınların yüzlerini gizlemek için kullandıkları örtüdür. Şeyḫ Âẕerî Divanı'nda peçeyi takan daima maşuktur ve peçenin düşmesi hâline türlü karışıklıklar ortaya çıkar. Mesela, maşuğun çehresi güneş olduğu için peçe açılınca gece gündüz gibi olur ve ay gündüzün ortasında kalır (bk. Zülüf). Maşuk, peçesiz balkona çıktığında ise güneş utancından yüzünü yakasına gizler (bk. Maşuk). Daha da ötesi maşuğun peçesi düşünce kâinata figan düşebilir (bk. Dudak). Diğer bir gazelinde ise şair, maşuğun peçesi düşünce insanoğlundan ölümün düşeceğini söylemiş ve gaybın perdesinin açılacağı ahiretteki ebedi hayata dair bir imada bulunmuştur (bk. Yüz). Düşmesi hâlinde yaşanacak kargaşayı bilmesinden olsa gerek, peçe de büyük bir tedirginlik içindedir:

از بیم آن که نیفتد ز روی تو ناگه　　به پیش روی تو هر دم نقاب می لرزد

(Dîvân, s. 106:958)

Yüzünden bir anda düşecek diye korkusundan,
Yüzünün önünde her an titremektedir peçe,

4.2.11.10. Zünnar (زنار)

Gayri müslim din adamlarının taktığı bir tür kuşaktır. Şeyḫ Âẕerî Divanı'nda zünnar, küfrün sembolüdür. Şair, bir gazelinde putlara aşk beslemenin domuz, zünnar ve Mushaf yakmakla aynı kapıya çıktığını dile getirmiştir. (bk. Domuz). Tasavvufî manalı başka bir gazelinde maşuğun cemalinin önündeki perde düşünce zünnarları gizleyen hırkaların da düşeceğini söylemiştir (bk. Hırka, Tasavvuf). Âẕerî, küfür ile imanın bir olduğu ceberût aleminde ise tespih ile zünnarın arasında fark olmadığını ifade etmiştir (bk. Ceberût Âlemi).

4.2.12. Kumaşlar

4.2.12.1. Atlas (اطلس)

Atlas, ipekten yapılan parlak bir tür kumaştır. Şeyḫ Âẕerî, baharda açan laleyi atlas bir giysi giymiş olarak tasvir etmiştir:

صاحب دلق ملمع شده از رعنایی　　کسوتی دوخته از اطلس والا لاله

(Dîvân, s. 63:15)

En ala atlastan bir giysi dikti lale

Güzellikten rengarenk bir hırka giymiş (gibi oldu)

4.2.12.2. Torku (ترقو)

Torku, ipekli kumaş anlamına gelen Türkçe bir sözcüktür ve Türkçe'den Moğolca'ya ve Farsça'ya geçmiştir.[1041] Bahaeddin Ögel'e göre torku sözcüğü eski Türklerde çok yaygın olduğu ve atasözlerine dahi girdiği halde Anadolu Türkçesi'ne girmemiştir.[1042] Kutadgu Bilig'de geçen "yağız yir yaşıl torḳu yüzke badı"[1043] (yağız yer yüzüne yeşil torku bağladı) cümlesinde torku yeşil bir kumaş olarak tasavvur edilmiştir. Dihḫudâ'ya göre ise Farsça'da "terḳû" ve "terġû" biçimleri bulunan sözcük, kırmızı ipek anlamına gelmektedir.[1044] Şeyḫ Âẕerî'nin bir kasidesinde "terḳû" biçimiyle zikrettiği torkunun hususiyeti de kırmızı olmasıdır. Şair, torkunun kırmızı rengi ile şafak vaktinin kızıllığı arasında bağlantı kurmuştur:

بستند برای قدم خسرو خاور بر بام افق شکل سراپرده ی ترقو

(Dîvân, s. 62:9)

Doğunun sultanının gelişi için bağladılar,

Ufuk tavanına çadır örtüsü şeklinde torku,

Torku, Fars şiirinde çok nadir kullanılmış bir mazmundur. Yukarıda sunulan beyit bu mazmunun şiirde kullanımının mühim bir örneğini teşkil ettiği gibi Âẕerî'nin orijinal teşbih ve istiareler üretmekteki başarısını da sergilemektedir. Dihḫudâ'nın "terḳû" için verdiği örnek de Âẕerî'nin beytidir.

[1041] Bahaeddin Ögel, ***Türk Kültür Tarihine Giriş V: Türklerde Giyecek ve Süslenme***, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1978, s. 403, Sir Gerard Clauson, "Torku" ***An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish***, 1972, s. 539, Gerhard Doerfer, ***Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen Band II: Türkische Elemente im Neupersischen***, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1965, s. 478-479.

[1042] Bahaeddin Ögel, ***Türk Kültür Tarihine Giriş V …*** , s. 403-404.

[1043] Yûsuf Has Hâcib, ***Kutadgu Bilig I Metin,*** nşr. Reşit Rahmeti Arat, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1947, s. 24.

[1044] Ali Ekber Dihḫudâ, "Terġû" ***Luġatnâme,*** Cild-i Pencum, s. 6638, Ali Ekber Dihḫudâ, "Terḳû" ***Luġatnâme,*** Cild-i Pencum, s. 6643. Dihḫudâ'nın kelimenin menşeinin Moğolca olduğu iddiası mesnetsizdir.

4.2.13. Güzel Kokular

4.2.13.1. Amber (عنبر)

Hint Okyanusu'ndaki balıklardan elde edilen siyah renkli ve hoş kokulu bir maddedir. Klasik şiirde hem kokusu hem de rengi itibarıyla ele alınmıştır.[1045] Şeyḫ Âẕerî de şiirlerinde amberin bu iki hususiyeti üzerinde durmuştur. Örnek olarak, İmam Rıżâ'nın kapıcıları gece ve gündüze "amber efendi" ve "kâfûr efendi" diye hitap ettiğini anlattığı bir beytinde amberin siyahlığını öne çıkarmıştır (bk. Kâfûr). Laleyi içinde amber olan lal taşından bir havana benzettiği kasidesinde ise amber hem lalenin güzel kokusunu hem de ortasındaki siyah kısmını temsil etmiştir (bk. Havan). Şair, bir beytinde de kalbindeki marifetin aksettiği şiirlerini amber kokulu olarak tavsif etmiştir (bk. Marifet). Şaire göre tamamı çirkin sözlerden oluşan kâinatta amber kokulu tek söz ise insanoğludur (bk. Genel Olarak İnsan). Şeyḫ Âẕerî aşağıdaki beytinde ise maşuğun kokusuyla amberi karşılaştırmış ve maşuğun amberden çok daha güzel koktuğunu ifade etmiştir:

بوی تو راحت روح است و توی قوت جان　　نکهت عنبر و بویت ز کجا تا به کجا

(Dîvân, s. 71:9)

Senin kokun ruhun rahatlığıdır ve sensin canın kuvveti,
Amber esansı nere, senin koku nere?

4.2.13.2. Gâliye (غالیه)

Misk, amber ve ban yağından yapılan hoş kokulu bir karışımdır.[1046] Siyah renkli olup eski devirlerde saç boyamakta kullanılmıştır.[1047] Şeyḫ Âẕerî, gâliyeyi siyah rengi hasebiyle teşbihlere dâhil etmiştir. Bir gazelinde maşuğun zülfünü galiye ile kaplanmış sümbül olarak adlandırmıştır (bk. Sümbül). Laleyi içinde gâliye yapılan lal taşından bir havana benzettiği beytinde ise gâliye hem lalenin güzel kokusunu hem de ortasındaki siyah kısmı ifade etmiştir (bk. Havan).

[1045] İskender Pala, ***Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü,*** s. 23.
[1046] Sûdî-i Bosnevî, ***Şerh-i Dîvân-ı Hâfız: Sûdî'nin Hâfız Dîvânı Şerhi***, hzl. İbrahim Kaya, 1. Cilt, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2020, s. 415.
[1047] İskender Pala, ***Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü,*** s. 161.

4.2.13.3. Gül Suyu (گلاب)

Gül suyu, gül yapraklarından elde edilen güzel kokulu bir sıvıdır. Şeyḫ Âẕerî'ye göre maşuğun yüzü gül olduğundan ondan dökülen ter de gül suyudur (bk. Ter). Tasavvufî manası öne çıkan bir gazelinde de şair, marifeti gül suyuna benzetmiştir (bk. Tevfik). Şeyḫ Âẕerî, bir kasidesinde geçen akşam vakti havanın kararmasını tasvir ettiği aşağıdaki beytinde ise yıldızları gül suyu olarak hayal etmiştir:

بزد گلاب کواکب زمانه بر گردون بسوخت دست فلک عود شام بر مجمر

(Dîvân, s. 44:6)

Zaman gökyüzüne yıldızların gül suyunu serpti

Feleğin eli yaktı akşam öd ağacını tütsülükte

4.2.13.4. Kâfûr (کافور)

Kâfûr, Çin'de yetişen bir kâfûr ağacından elde edilen beyaz renkli, güzel kokulu bir mamuldür. Klasik Fars şiirinde hem rengi hem de kokusu açısından teşbihlere konu olmuş; maşuğun beyaz tenine, beyaz saça ve gün doğumuna benzetilmiştir.[1048] Şeyḫ Âẕerî, beyaz rengi dolayısıyla kâfûru gündüz için bir sembol olarak kullanmıştır. Örnek olarak, bir kasidesinde günün doğuşunu kâfûrun piyasa değerinin yükselmesine benzetmiştir:

متاع سنگ شب تیره را رواج نماند زمانه بافت به کافور صبحدم تبدیل

(Dîvân, s. 55:2)

Siyah gece taşı metaına rağbet kalmadı,

Devrin (revaçtaki malı) seher kâfûru oldu,

Şair, İmam Rıżâ'yı övdüğü bir kasidesinde de gündüz için "kâfûr efendi" lakabını uygun görmüştür:

روز و شب را چون دو حاجب گرد کویش نام کرد خواجه کافور و پس آنگه خواجه عنبر آسمان

(Dîvân, s. 60:21)

Gece ve gündüzü sokağına iki kapıcı yaptı ve adlarını,

"Amber efendi" ile "kâfûr efendi" koydu,

[1048] Riccardo Zipoli, Poetic Imagery, 2009, s. 189-190.

4.2.13.5. Misk (مشک، نافه)

Daha çok Çin ve Tibet'te yaygın belli bir ceylan türünün erkeklerinin göbeğinden çıkan hoş kokulu ve siyah renkli bir maddedir. Orta Çağ'da Çin'den misk getiren kervanlar Ḫuten bölgesinden geçerek İran'a girdiği için İran kültüründe miskin kaynağının Ḫuten olduğu kanaati yaygınlaşmıştır.[1049] Klasik Fars edebiyatında maşuğun saçı, ayva tüyü, kaşı ve beni; siyah rengi ve güzel kokusu itibarıyla miske teşbih edilmiştir.[1050] Şeyḫ Âẕerî de divanında miskten en çok maşuğun güzellik unsurlarının tavsifinde yararlanmıştır. Mesela, maşuğun ayva tüyünün misk kokulu olduğunu söylemiştir (bk. Ayva Tüyü, Yüz). İki kaşın arasındaki beni nûn harfi üzerinde miskten bir nokta olarak tanımlamıştır (bk. Nûn). Şaire göre Ḫuten ceylanından çıkan miskin maşuğun saçlarıyla rekabet etme imkânı hiç yoktur (bk. Ceylan). Ben ile zülüf bir araya geldiğinde ise misk Ḫuten'i terkedip Çin'e kaçmak zorunda kalır (bk. Zülüf). Yârin kaşı da miskle çizilmiş bir hilal ve ters bir laledir (bk. Lale).

Şeyḫ Âẕerî bir beytinde de Mekke'yi dünyanın göbeği diye nitelemiş ve Hz. Muhammed'in bu şehirde zuhur etmesini miskin ceylanın göbeğinden çıkmasına benzetmiştir (bk. Kâbe).

Şair, amacına ulaşmak isteyen kişiye doğru yerden başlamayı öğütlediği bir beytinde ise miski bakkaldan değil attardan istemek gerektiğini hatırlatmıştır. (bk. İnci).

4.2.13.6. Öd Ağacı (عود)

Güzel kokulu odunu tütsü olarak kullanılan bir ağaç türüdür. Şeyḫ Âẕerî, divanında övdüğü şair Kemâleddîn Maḥmûd'u öd ağacına benzetmiş ve hoş kokusuyla kendini belli eden öd ağacının kimsenin tarifine ihtiyaç duymadığını dile getirmiştir (bk. Kemâleddîn Maḥmûd). Bir kasidesinde ise günbatımını, felek elinin akşam öd ağacını tütsülükte yakması olarak tanımlamıştır (bk. Gül Suyu).

[1049] Anya H. King, ***Scent from the Gardens of Paradise: Musk and the Medieval Islamic World***, Brill, Leiden, 2017, s. 206.
[1050] Anya H. King, ***Scent from the Gardens of Paradise …*** , s. 157.

4.2.14. Gıda Maddeleri

4.2.14.1. Akide Şekeri (نبات)

Akide, bir tür sert şekerdir. Şeyḫ Âẕerî, maşuğun dudağını akide şekerine benzetmiştir (bk. Dudak) (bk. Sinek).

4.2.14.2. Badem (بادام)

Şeyḫ Âẕerî, sekizinci Şiî İmamı Ali er-Rıżâ'yı övdüğü bir beytinde sabit yıldızların onun kadrinin revağında bir kavanozdaki soyulmuş bademler ölçüsünde olduğunu ifade etmiştir:

از کواکب بر لب طاق رواق قدر تو شیشه ای شد پر ز بادام مقشر آسمان

(Dîvân, s. 60:13)

Senin kubbenin revağının dibinde gökyüzü,
Bir kavanoz oldu ve içindeki soyulmuş bademler de yıldızlar,

4.2.14.3. Baharat (ادویه)

Âẕerî'nin Hz. Ali'yi övdüğü bir kasidesinde şu beyit geçmiştir:

کلیددار شفای نبی ولایت اوست وراست ادویه ی زهد و شربت تقوا

(Dîvân, s. 36:59)

Nebi'nin şifasının anahtarı onun velâyetidir,
Ondadır züht baharatı ve takva şerbeti,

4.2.14.4. Bal ve Sirke (عسل، سرکه)

Balın tatlı, sirkenin ise ekşi olmasından hareketle Şeyḫ Âẕerî, bu ikisini bir beytinde tezat ifade etmek için kullanmıştır. Şaire göre iman ve küfür gibi birbirine ters kavramların bir olduğu ceberût aleminde bal ile sirkenin tadı da aynıdır (bk. Ceberût Âlemi).

4.2.14.5. Ekmek (نان)

Âẕerî, aşığın maşuğa olan ahdini tazelemesini vefa sofrasında ekmek bölmeye benzetmiştir (bk. Vefa).

4.2.14.6. Helva (حلوا)

Helva, bir tür tatlıdır. Âẕerî, iki gazelinde maşuğun dudağını helvaya benzetmiştir:

آذری را منما لعل چو حلوا ای دوست کو در این شهر به دوشاب دلی مشهور است

(Dîvân, s. 81:294)

Âẕerî'ye gösterme helva gibi lal (dudağı) ey yâr,

Zira her gördüğünü canı çekmesiyle meşhurdur o,

با چنین شیرین لبی در شهر عیشش تلخ باد صوفی ما را که هرگز ذوق حلوایی نرفت

(Dîvân, s. 92:597)

Şehirde böyle tatlı bir dudak olunca hayatı acı doldu,

Çünkü eksik olmadı damağından sufimizin helva tadı,

4.2.14.7. Kebap (کباب)

Ateşte pişirilerek hazırlanmış ete kebap denir. Şeyḫ Âẕerî Divanı'ndaki kebap, aşığın firak ateşinde yanarak pişmiş yüreği ve ciğeridir (bk. Gönül, Ciğer). Maşuğun dudağının hayali ise bu kebaplara atılan tuzdur (bk. Tuz).

4.2.14.8. Şeker (شکر)

Maşuğun dudağını sürekli tatlı yiyeceklere benzeten Şeyḫ Âẕerî, şekeri de bu tür teşbihlerde kullanmıştır. Bir gazelinde maşuğun şekerli dudağında tebessüm belirmesi halinde ölülerin bile dirileceğini dile getirmiştir (bk. Dudak). Şaire göre maşuk gülünce de ağzından şeker dökülmektedir:

به گاه نکته ز لعلت گهر فرو ریزد و گر به خنده در آیی شکر فرو ریزد

(Dîvân, s. 107:995)

Nükte söyleyince lal (dudağından) mücevher dökülür,

Ve eğer gülersen o vakit şeker dökülür,

Âẕerî, bir başka beytinde de maşuğu sevenlerin, onun etrafındaki nahoş kişilere katlanmaya mecbur olduğunu söylemiştir. Zira, şekerin olduğu yerde sığır sineği de mutlaka vardır (bk. Sığır Sineği).

Şeyḫ Âẕerî'nin şekerle alakalı üzerinde durduğu bir başka husus ise papağanların şeker yemesidir. Şair, bir gazelinde kendini şeker yiyen bir papağana benzetmiş, maşuğun ise papağandan katbekat güzel olduğunu söylemiştir (bk. Papağan). Bir kasidesinde ise Ehl-i Beyt'i öven şiirlerinin şeker yiyen papağan gibi şekerli olduğunu ifade etmiştir (bk. Ehl-i Beyt).

Bir kasidesinde ise Şeyḫ Âẕerî, Hz. Ali'yi methetmenin şekerden çok daha tatlı olduğunu şu şekilde anlatmıştır:

در کام من ز مدحت حیدر حلاوتیست کز ذوق آن حرام شود طعم شکرم

(Dîvân, s. 60:57)

Haydar'ı övmekten damağımda öyle bir tat var ki,
Onun lezzetinden haram oldu bana şekerin tadı,

4.2.14.9. Şerbet (شربت)

Şerbet, çeşitli malzemelerle yapılabilen şekerli içecektir. Şeyḫ Âẕerî, şiirlerinde çeşitli mefhumları şerbete benzetmiştir. Mesela, Allah'ın lütfunu şerbet olarak nitelemiş (bk. Ateş); Hz. Ali'nin takva şerbetine sahip olduğunu söylemiştir (bk. Baharat). Vuslatı da birçok zehirler içtikten sonra tadılabilen bir şerbet olarak tanımlamıştır (bk. Vuslat). Aşk şerbeti ise şaire göre ciğer kanından yapılan ve firak zehriyle karışık bir şerbettir (bk. Firak-Hicran). Âẕerî, bir gazelinde maşuğun sokağının toprağının yaralı âşıkların yaralarını iyileştiren bir şerbet olduğunu ifade etmiştir (bk. Toprak). Başka bir gazelinde ise dilberlerin tatlı dudağından çıkan sözü canın ortasından geçen bir şerbete benzetmiştir (bk. Can).

4.2.14.10. Tuz (نمک)

Farsça'daki kelime anlamı "tuzlu" olan "nemekîn" tabiri insanlar için "güzel" anlamında da kullanılmaktadır.[1051] Buna göre Farsça'da tuz kavramının güzelliği ifade ettiğini söylemek doğru olacaktır. Tuzla insan güzelliği arasındaki anlam bağlantısı Şeyḫ Âẕerî'nin şiirlerinde de görülmektedir. Mesela, İnşiḳâḳu'l-Ḳamer vakasına telmihte bulunduğu bir kasidesinde şair, Hz. Muhammed için "güzel" anlamındaki "tuzlu" ifadesini kullanmıştır:

[1051] Ali Ekber Dihḫudâ, "Nemekîn" ***Luġatnâme,*** Cild-i Çehârdehum, s. 22751.

غلام آن نمکینم که گاه معجز حسن به یک کرشمه کند قرص ماه را به دو نیم

(157:2311)

Hüsn mucizesi esnasında bir naz ile,

Ayın çemberini iki yarıya bölen o güzelin (tuzlunun) kölesiyim,

Şair, bir gazelinde ise Hz. İbrahim'in sofrasındaki tuzun güzellerin yüzünden geldiğini öne sürmüştür:

از نمک شور از رخ خوبان عجب نبود که هست این همه شور از نمک خوان خلیل الله را

(Dîvân, s. 75:128)

Güzellerin yüzündeki tuzun güzelliğine şaşılmamalı,

Çünkü bütün bu lezzet Halilullah'ın sofrasının tuzundan gelir.

Şeyḫ Âẕerî, maşuğun güzelliğini tasvir etmek için de tuz sözcüğünde yararlanmıştır. Söz gelimi, bir beytinde yürürken maşuktan tuz ve naz yağdığını söylemiştir (bk. Naz). Şairin tuzla en çok irtibatlandırdığı güzellik unsuru ise maşuğun dudağıdır:

نشان دهان لب یار ما نشان دارد کسی چشد نمک این که ذوق آن دارد

(Dîvân, s. 99:783)

Bizim yârimizin dudağının bir emaresi vardır

Tuzun tadına bakan onun da tadını alır

به خنده لب چو بگشاید نمک زان دلستان ریزد مرا از حسرت لبهاش آب اندر دهان ریزد

(Dîvân, s. 107:990)

Gülümseyerek dudağını aralayınca o dilberden tuz dökülür

Benim de ağzımda onun dudaklarının hasretinden su dökülür

اول نمکی که در نمکدان کردند آن وام از آن لعل زنخدان کردند

(Dîvân, s. 195:19)

Tuzluğa koyulan ilk tuz

Gabgabın (üstündeki) lal (dudaktan) borç alınmıştır

Âẕerî, maşuğun gülümsemesini ise aşığın yaralarına ekilen tuz olarak tanımlamıştır (bk. Gülümseme). Âşığın yarasına tuz basılması hayali şairin başka beyitlerinde de yer almıştır:

نیست در دل جر نمکدان دهان او مرا هیچ میدانی چه شوری در دل ریش من است

(Dîvân, s. 84:361)

Gönlümde onun ağzının tuzluğu dışında bir şey yoktur

Hiç bilir misin, kalbimdeki yara ne tuzludur?

لب جسد نمک روح ناچشیده هنوز که بود شور تو در جان و سینه ی مجروح

(Dîvân, s. 94:642)

Beden damağı henüz tatmamışken ruh tuzunu

Senin tuzun yaralı göğüste ve candaydı

من خود زسوز دل جگری داشتم کباب فکر لب توام نمکی بر کباب زد

(Dîvân, s. 105:951)

Kalbimdeki ateşten ciğerim kebap olmuştu

Senin dudağının hayali de kebabıma tuz attı

هر دمم در دل از آن لب شور پیدا می شود از نمک آری در آتش شور و غوغا می شود

(Dîvân, s. 126:1511)

Her lahza gönlümde o dudak yüzünden tuz ortaya çıkar,

Evet, tuz yüzünden ateşte kaynama ve harlanma ortaya çıkar,

به غمزه می زنی تیغم تبسم می کنی از لب جراحت ها بود سرمایه ی عشق نمک سودش

(Dîvân, s. 137:1792)

Gamze kılıcıyla vuruyorsun bana ve sonra gülümsüyorsun,

Yaralar aşkın sermayesidir, tuz ise faizi,

Âẕerî, gazellerinden birinde de aşığın kalbinden kebap yaptıktan sonra onu göz yaşıyla tuzladığını dile getirmiştir (bk. Şevk). Aşağıdaki beytinde ise uykuyu kaçırmak için göze tuz çekmekten bahsetmiştir:

شبی گر دل خیال آن لب سیراب بگریزد نمک در دیده های خود کشم تا خواب بگریزد

(Dîvân, s. 107:985)

Gece eğer o dolgun dudağın hayali yüreğe girerse,

Gözlerime tuz çekerim uykum kaçsın diye,

4.2.14.11. Tuzgu

Tuzgu, Dîvânü Lugâti't-Türk'te yer alan Türkçe bir kelime olup yoldan gelen misafire hediye olarak verilen yiyecek demektir.[1052] Tuzyu biçimi de mevcuttur. Farsça yanında Moğolca, Arapça ve Ermenice gibi birçok dile de geçmiştir.[1053] Doerfer, tuzgunun "tuz" sözcüğünden türetilmiş olma ihtimali üzerinde durmuş ve Farsça kaynaklarda sıklıkla turġû (ترغو) şeklinde yanlış yazıldığına dikkat çekmiştir.[1054] Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî de şiirlerinde tuzgu kelimesini defalarca zikretmiştir.[1055] Tuzgu, Şeyḫ Âẕerî'nin bir beytinde de geçmiş ve yanlış biçimde kaydedilmiştir:

چون خسرو توران به سراپرده درآید دوران کشدش توسن شبدیز به **ترقو**

(Dîvân, s. 62:5)

Turan sultanı çadırın içine girince,

Zaman karayağız serkeş at(ın etini) tuzgu olarak ona ikram eder

Yukarıdaki beyitte Yûsufnejâd'ın kırmızı ipek anlamındaki torku (ترقو) diye verdiği sözcük; Kiyâyî-Restâḫîz neşrinde[1056] anlamı meçhul yarḳû (یرقو) biçiminde, Âsitân-ı Ḳuds-ı Rażavî Kütüphanesi nüshasında[1057] ise yargı manasına gelen yargû (یرغو) biçiminde kaydedilmiştir. Bu tercihlerin hiçbiri beyitte anlam bütünlüğünü tam olarak sağlamamaktadır. Kelimenin Şeyḫ Âẕerî tarafından dile getirilmiş aslının tuzgu olduğu ve istinsah hataları sonucunda yanlış biçimlerin ortaya çıktığı kabul edilirse beyit anlamlı hale gelmektedir. Beyitte zikredilen Turan sultanı güneşin sembolüdür çünkü Turan doğudadır ve Turan halkı olan Türkler şiirlerde sabah vakti aydınlığı gibi beyaz tenli olarak tasavvur edilmişlerdir. Sultanın çadıra girmesi gün doğumudur. Karayağız at, gecenin karanlığıdır. Atın sultana tuzgu olarak sunulması gündüzün geceye üstün gelmesidir. Beyitten, gelen misafir için değerli bir atın kesilerek etinin ikram edilmesi şeklinde bir geleneğin var olduğu anlaşılmaktadır.

[1052] Kâşgarlı Mahmûd, ***Divânü Lugâti't-Türk***, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2005, s. 600.
[1053] Gerhard Doerfer, ***Türkische und Mongolische Elemente … II***, s. 507-508.
[1054] Gerhard Doerfer, ***Türkische und Mongolische Elemente … II,*** s. 506.
[1055] Mehmet Şerefettin Yaltkaya, "Mevlana'da Türkçe Kelimeler ve Türkçe Şiirler", ***Türkiye Mecmuası***, Sayı 4, 1934, s. 149.
[1056] Âẕerî-yi İsferâyînî, ***Dîvân-i Âẕerî***, nşr. M. Kiyâyî, S. A. Restâḫîz, s. 73.
[1057] Âẕerî-yi Ṭûsî, ***Dîvân-i Âẕerî-yi Ṭûsî***, Yz., Meşhed Âsitân-ı Ḳuds-ı Rażavî Kütüphanesi, No. 48729, s. 39b.

4.2.15. Oyunlar

4.2.15.1. Kumar (داو، قمار)

Şeyḫ Âẕerî, aşk yolunda hem dünyadan hem de ahiretten vazgeçmeyi kumar benzetmesiyle izah etmiştir:

عشق با نقطه ی خال تو به یک داو بباخت هر چه در دایره ی کون مکان گِرد آورد

(Dîvân, s. 103:885)

Aşk senin ben noktanla tek bir iddiada kaybetti,
Varlık ve mekân dairesinde topladığı her şeyi,

شها قمار ببازند لیک میخوانند مواليان تو نقد دوکون را یک داو

(Dîvân, s. 182:29)

Ey Şah! Müritlerin kumar oynuyorlar ama
İki cihanın nakdini bir iddiaya sayıyorlar

4.2.15.2. Satranç (شطرنج)

Satranç, altmış dört kareden oluşan bir oyun tahtası üzerinde farklı vasıfları olan siyah ve beyaz renkli oyun taşlarıyla iki kişi tarafından oynanan bir oyundur. Şeyḫ Âẕerî, bir gazelinde aşkı satranca benzetmiştir. Ancak şaire göre bu satranç bir oyun değil, yüzünü yere koyup boyun eğmeyi gerektiren çok ciddi bir iştir:

نیست بازی با چنین شه باختن شطرنج عشق بر بساطش رخ نهادن باید آن گه شاه گفت

(Dîvân, s. 93:617)

Böyle bir şahla aşk satrancı oynamak oyun değildir,
Oyun tahtasına yüzünü koyup sonra "şah" demek gerek,

Âẕerî, başka bir şiirinde ise dünyayı akıl ile nefis arasındaki bir satranç müsabakası olarak tavsif etmiştir. Yeryüzü bu satranç oyununun tahtası, geceyle gündüz ise siyah ve beyazın hamleleridir (bk. Akıl).

4.2.15.3. Tavla (نرد)

Birbirinin aynı siyah ve beyaz oyun taşları ve iki zarla, iki kişi arasında oynanan bir oyundur. Tavla oyununda altılı kapı yapmak kapılar bozulana kadar rakibi tamamen devre dışı bırakır. Tavlada atılabilecek en iyi zar ise düşeş yani çift altıdır.

Şeyḫ Âẕerî, dünyadan ve bahtından yakındığı iki beytinde feleğin kendisine altılı kapı yaptığını ifade etmiştir:

این طاس کعبتین فلک بر بساط خاک در مهره های روز و شب افکنده ششدرم

(Dîvân, s. 59:27-28)

Felek bu iki küp zarla yeryüzü (tavlası) üzerinde,

Gece ve gündüz taşları ile altılı kapı yaptı bana,

کعبتین طاس گردون گو مخوان نقش دو شش در جهات بسته چون بستش به ششدر آسمان

(Dîvân, s. 61:55)

Felek zarları düşeş gelse bile bir etkisi olur sanma,

Çıkışı olmayan cihan tahtasına altılı kapı yapmış gökyüzü,

Şairin aşağıdaki beytine bakılırsa tavlayı kumar amaçlı oynayanlar ve hile yapanlar da vardır:

با حریفان دغا نرد هوس بازی نیست با همه بردن و با خود همه در باختن است

(Dîvân, s. 84:357)

Hilekârlar için tavla bir heves oyunu değildir,

Her şeyi kazanmak ya da kendiyle birlikte her şeyi kaybetmek demektir,

4.2.16. Müzik Aletleri ve Müzikle Alakalı Mefhumlar

4.2.16.1. Boru (Müzik Aleti) (لوله)

Boru silindir biçiminde ve üfleyerek çalınan bir çalgıdır. Şeyḫ Âẕerî, bir kasidesinde sabahın oluşunu şu şekilde tasvir etmiştir:

آهِ سحر از نایژه ی صبح برآید پیچان به هوا چون نفس از لوله ي برغو

(Dîvân, s. 62:4)

Seherin âhı sabahın soluk borusundan çıkar havaya,
Borazan borusundan çıkan nefes misali bükülerek,

Şair, bir beytinde de ahir zaman borusunun çaldığını dile getirmiş ve Mehdî'den sesi duyarak zuhur etmesini niyaz etmiştir (bk. Ahir Zaman).

4.2.16.2. Çenk (چنگ)

Çenk ya da çeng arpa benzeyen telli bir çalgıdır. Âẕerî'nin çenk ve bâdeyi kapıp neşe ve eğlenceyi aramayı öğütlediği bir beytine bakılırsa bu çalgının bezm meclislerinde çalındığını söylemek mümkündür (bk. Anka-Sîmurġ).

Şeyḫ Âẕerî, acısından feryat eden aşığı çenge teşbih etmiştir. Bir gazelinde çenk gibi figan etmekten âşıkların başında saç kalmadığını dile getirmiştir (bk. Âşık). Bir beytinde de hicrandan feryat eden aşığın halini çenge benzetmiş ve maşuğun ona ut gibi vurmasından yakınmıştır (bk. Ut). Çalgıcının ayarı bozuk çengi azarladığını söylediği bir beytinde de çalgıcı maşuğu, çenk ise aşığı sembolize ediyor olmalıdır (bk. Çalgıcı).

4.2.16.3. Davul (کوس، نوبت)

Eski devirlerde hükümdarlığı ilan etmek için büyük davullar çalınırdı. Şeyḫ Âẕerî de divanında davul çalma tabirini bir durumun ilan edilmesi anlamında kullanmıştır. Söz gelimi, İmam Ali er-Rıżâ'yı övmek için feleğin yedi ikliminde davul çalındığını söylemiştir (bk. Ali er-Rıżâ). İnsanın dünyaya indirilişini azamet davulları eşliğinde Dâru'l-Beḳâdan yola çıkmak olarak nitelemiştir (bk. Dâru'l-Beḳâ). Şaire göre dünyada fakirlik sancağını açan kimse için felekte şahlık davulu çalınmaktadır (bk. Felek). Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in bela davulu ise ezelde çalınmıştır çünkü en büyük belalar kâmil insanların başına gelir (bk. Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin). Âẕerî, bir gazelinde de himmet sahibi olması sayesinde söz söyleme işinde kendi hakanlık davulunu çaldığını dile getirmiştir (bk. Himmet).

Şeyḫ Âẕerî'nin davulla ilgili temas ettiği diğer hususlar ise orduların hareketlerinin davul çalınarak askerlere haber verilmesi ve insanları uyandırmak için davul çalınmasıdır. Sabahın oluşunu anlattığı beytinde şair, Rum ordusunun Çin'den bayrak açtığını gören Habeş ordusunun davul çalarak meydanı terk ettiğini ifade etmiştir (bk. Rum). Bir başka beytinde ise ilahî yardıma mazhar olan kişinin bahtı için uyandırma davulunun çalınacağını söylemiştir (bk. Tevfik).

4.2.16.4. Ney (نی)

Ney, Mevlevî ayinlerinde kullanılan üflemeli bir çalgıdır. Mevlânâ, Mesnevî'sinin başında neyin hicran acısının anlatıcısı olduğunu ifade etmiştir. Ahmed Avni Konuk'a göre Mesnevî'nin ilk beyitlerinde anılan ney, insan-ı kâmilin sembolü olup Mevlânâ'nın kendisine işaret etmektedir. İçi boş olan neyin çıkardığı ses üfleyenin nefesinden olduğu gibi, insan-ı kâmilin sözleri ve işlerinin kaynağı da Hakk'tır.[1058] Şeyḫ Âẕerî'nin divanında ney ise firaktan muzdarip olan aşığa benzetilen veya onunla mukayese edilen bir nesnedir:

هر آنک بی تو چو نی داد عمر خود بر باد چه سود ناله ی زارش که باد پیماییست

(Dîvân, s. 86:415)

Sensiz ney gibi ömrünü rüzgâra savuran kimsenin,
Rüzgârla uçup giden cılız çığlığının faydası nedir?

بحمدالله نه ای چون من بنال ای نی ز درد خود که من باری ز درد خویش نالیدن نمی یارم

(Dîvân, s. 148:2065)

Şükür ki benim gibi değilsin, kendi derdinle inle ey ney!
Çünkü ben kendi derdimden bir kez olsun inleyemedim

Şairin aşağıdaki beytinde ise sözü edilen gerçek bir ney olabileceği gibi müritlerin vecde gelmesini sağlayan bir mürşit de olması mümkündür:

ز آواز خوش نی مجلس ما در گرفت امشب بلی آتش تواند در گرفت انجا که نی باشد

(Dîvân, s. 109:1044)

Hoş sesiyle meclisimizi sardı bu gece ney,
Evet, ateş sarar neyin olduğu yeri,

4.2.16.5. Perde ve Makam (پرده، مقام)

Perde ve makam, müzik aletindeki farklı notalar arasındaki incelik ve kalınlık farkını ve aynı zamanda bunların ayarlanmasını ifade eden müzik tabirleridir. Şeyḫ Âẕerî, bir beytinde çengin perdesinin dışına çıkması halinde çalgıcı tarafından azarlanacağını söylemiştir (bk. Çalgıcı). Diğer bir beytinde ise Acem kulaklarının

[1058] Ahmed Avni Konuk, ***Mesnevî-i Şerîf Şerhi***, hzl. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, 1. Cilt, Kitabevi, İstanbul, 2006, s. 71.

kendi makamında olmadığını ve Hicaz'a doğru şarkı söylemeyi düşündüğünü dile getirerek şiirlerinin İran'da iyi anlaşılamadığını ima etmiştir (bk. Acem).

4.2.16.6. Rebap (رباب)

Rebap; Hindistan cevizinin içinin boşaltılmasıyla yapılmış ufak ve yuvarlak bir gövdesi olan, kemane benzeri yaylı bir çalgıdır. Şeyḫ Âẕerî, bir beytinde dostların hatırasının yad edilmesini kadehlerin doldurulması olarak hayal ederken akıldaki hatıraların unutulmasını da başların içinin rebap gibi boş kalmasına teşbih etmiştir:

پر کن قدح به یاد حریفان که شد تهی　　پیمانه های سَر همه چون کاسه ی رباب

(Dîvân, s. 78:193)

Dostların hatırasıyla doldur piyaleyi
Çünkü baş kadehlerinin hepsi rebap gibi boş kaldı

4.2.16.7. Ut (عود)

Sazdan büyükçe telli bir çalgıdır. Şeyḫ Âẕerî ut çalınırken yapılan hareketi vurmaya, çenk çalınırken yapılan hareketi ise okşamaya benzetmiştir:

به ناله آذری چون چنگ شد از گوشمال تو　　چو عودش چند بی قانون زنی یک بار بنوازش

(Dîvân, s. 137:1803)

Senin azarlamanla feryattan çenk gibi oldu Âẕerî,
Ne zamana kadar ut gibi haksızca vuracaksın ona? Bir kere de okşa,

4.2.17. Sair Eşyalar ve Nesneler

4.2.17.1. Anahtar (کلید، مفتاح)

Şeyḫ Âẕerî'nin divanında andığı anahtarlar ya ilim ve sırlar hazinesinin ya da cennetin ve kurtuluşun anahtarlarıdır. Mesela şair, ilk iki kasidesinde ilim ve hakikat hazinelerinin kilidinin söze Allah'ın adıyla başlamak ve O'nu övmek olduğunu söylemiştir (bk. Allah). Bir gazelinde ise Allah'ın adının bütün kapalı kapıların anahtarı olduğunu ifade etmiştir (bk. Genel Olarak Kur'an-ı Kerim, Sure ve Ayet). Yine ilk kasidesinde geçen aşağıdaki beyitte ise Âẕerî, Hz. Muhammed'in Allah'ın verdiği Kur'ân mucizesi anahtarıyla ilahi sırların kapısını açtığını dile getirmiştir:

بگشاده دَرِ مخزنِ اسرارِ الهی از معجزه ی فتح به مفتاح فتحنا

(Dîvân, s. 28:49)

İlahi sırlar hazinesinin kapısı açılıverdi

Fetih mucizesiyle, "apaçık verdik"[1059] *anahtarı ile*

Şeyḫ Âẕerî'ye göre insan, suret ve mana hazinelerinin anahtarına sahiptir ve bunları kaybetmiş olması müflis olduğunun göstergesidir (bk. Müflis). Şair, diğer bir beytinde de hikmet hazinesinin anahtarını elde etmenin kanaat ile mümkün olduğunu ifade etmiştir (bk. Hikmet).

Âẕerî, iki kasidesinde ise Hz. Ali sevgisinin cennetin ve necatın anahtarı olduğunu söylemiştir (bk. Hz. Ali).

4.2.17.2. Ayna (آیینه)

Şeyḫ Âẕerî, aynayı ekseriyetle tasavvufî manalı beyitlerinde zikrettiği için öncelikle aynanın tasavvuftaki yerine göz atmak uygun olacaktır. Tasavvufî düşüncenin ilk devirlerinden itibaren sufiler düşüncelerini aktarmak için ayna ile alakalı istiare ve teşbihlere başvurmuşlardır. Ancak aynanın tasavvufta önemli yere sahip tabirlerden biri hâline gelmesi, İbnü'l-Arabî'nin Yaradan ile mahlukat arasındaki ilişkinin çeşitli yönlerini açıklamak için ayna mefhumundan yararlanmasıyla gerçekleşmiştir.[1060] İbnü'l-Arabî'ye göre mahlukat, Allahü Teâlâ'nın kâinat aynasında aksetmesiyle zuhur etmiştir. Bir başka değişle tüm varlıklar Hakk'ın aksetmesidir ama Hakk'ın kendisi değildir. Asıl varlık, tektir ve vahdettir. Akisler ise çoktur yani kesrettir. Diğer yandan Yaradan da mahlukatın aynasıdır. Allah'ın bir başka aynası ise insandır. Aynanın mahiyetinin akseden görüntünün kalitesini belirlemesi gibi insanların da manevi vasıfları Hakk'ın onlarda ne ölçüde tecelli edeceğini belirler. Hakk'ı en iyi aksettiren İnsan-ı Kâmil'dir. İlahi hakikatleri ve gaybı görebilmesi için insana ihsan edilmiş olan ayna ise kalptir. Kalp aynasının ne ölçüde cilalı ya da paslı olduğu, kişinin mana alemiyle ne ölçüde bağlantı kurabileceğinin belirleyicisidir.[1061]

İbnü'l-Arabî'nin tasavvufî kâinat anlayışında ayna istiaresine verdiği rollerin her birini Şeyḫ Âẕerî de çeşitli beyitlerinde işlemiştir. Söz gelimi, münâcât biçimindeki ilk kasidesinde Yaradan'ın kâinatın bütün zerrelerinde tecelli ettiğini ifade etmiştir:

[1059] Bk. Fetih 1.

[1060] Süleyman Uludağ, "Ayna - Tasavvuf" ***DİA***, IV. Cilt, 1991, s. 261.

[1061] Ahmet Ögke, "İbnü'l-Arabî'nin Fusûsu'l-Hikem'inde Ayna Metaforu", s. 75-89.

ذراتِ جهان آینه ی حسن و جمال است گر زانکه به هر ذره کند حسن تماشا

(Dîvân, s. 27:19)

Cihanın zerreleri güzelliğin ve cemalin aynasıdır

Her zerreye güzellikle bakan (Allah'tan) ötürü

Bir gazelinde ise şair, vahdetin aynalarda aksederek kesreti var etmesini anlatmıştır:

یک جمال است کزو آینه ها رو سازند همچو شمعی که ز ده آینه بسیار نمود

(Dîvân, s. 125:1457)

Tek bir cemâl vardır ve aynalar ondan suretler yapar

On aynada çokmuş gibi görünen tek bir mum misali

Yine ilk kasidesinde geçen bir beyitte Âẕerî, Hakk'ın da kâinata ayna olduğunu dile getirmiştir:

زان سوی ازل تا به ابد سِرّ دو عالم در آینه ی ذات کمال تو هویدا

(Dîvân, s. 27:25)

Ezelin bir ucundan ebede kadar iki alemin sırrı

Senin zatının kemal aynasında görünmekte

Şeyḫ Âẕerî, insanın Yaradan'ın aynası mahiyetinde olduğunu ise bir gazelinde şu şekilde ifade etmiştir:

ما آینه ی جمال ذاتیم مجموعه ی کل کایناتیم

(Dîvân, s. 155:2240)

Bizler, zatın cemalinin aynasıyız,

Bütün kâinatın toplamıyız,

Hz. Muhammed'i övdüğü bir kasidesinde ise şair, insan-ı kâmil olan Resulullah'ın hem Yaratıcı'nın hem de yaratılmışların aynası olduğunu söylemiştir:

آیینه ایست ذات تو حق را و خلق را وین هر دو کون ذات شریف تو را غلاف

(Dîvân, s. 53:11)

Senin zatın Hakk'a ve halka bir ayna gibidir,

Ve her iki alem senin zat-i şerifinin kılıfıdır,

Şeyḫ Âẕerî, kalbin hakkın aynası olması mevzusuna da çeşitli beyitlerinde temas etmiştir. Mesela, bir kasidesinde kalbi gayb denizinin önündeki bir ayna olarak tanımlamış ve onu mâsivâ pasından temizleyenin bütün kâinatı ve Allahü Teâlâ'nın cemalini temaşa edebileceğini söylemiştir (bk. Kalp, Tasavvuf). Bir gazelinde ise

muâyene çehresini görüp mükâşefeye nail olmak için hatır aynasındaki pası gidermek gerektiğini ifade etmiştir (bk. Muâyene). Şair, kendi gönlünü de gayb hazinelerinin aynası olarak tavsif etmiştir (bk. Gayb).

Âẕerî, aynayı tasavvufî yönüyle andığı birçok şiirinde maşuğu da ilahi aşkın nesnesi olarak ele almıştır. Mesela, bir beytinde kalp henüz yeni yaratıldığı sırada maşuğun suretinin can aynasından zuhur ettiğini dile getirmiştir (bk. Adem). Şaire göre kalp aynasını cilaladıktan sonra Yusuf'un yani maşuğun önüne getirmek gereklidir (bk. Hz. Yusuf). Maşuğun yüzü de saffet ehlinin Cenabıhakk'nın yüzünü görebileceği bir aynadır (bk. Maşuk). Şeyḫ Âẕerî, bir gazelinde ise maşuğun aynaya bakınca Hakk'ı müşahede etttiğini söylemiştir:

میان ببندد و آیینه را به کف گیرد کند مشاهده ی قدرت خداوندش

(Dîvân, s. 136:1776)

(İşe başlamak için) bel bağlar ve aynayı eline alır,

Rabb'inin kudretini temaşa eder,

Şeyḫ Âẕerî, kendini ayna karşısında konuşan bir papağana teşbih ettiği iki gazelinde maşuğun bir ayna gibi olduğunu ima etmiş ve Allahü Teâlâ'nın insanın ve kâinatın aynası olması fikrine dair bir çağrışım yapmıştır (bk. Papağan). Şair, diğer bir gazelinde ise maşuğun yüzünün insana kendini gösteren bir ayna olduğunu açıkça dile getirmiş ve manevi zevki olmayan zahide bu aynanın faydasız olduğunu eklemiştir (bk. Zahit). Âẕerî aşağıdaki beytinde de maşuğun yüzünü kâinatın aynası olarak ele almıştır:

گفتی که رخم آینه ی صنع الهیست ور نیز نگویی همه در آینه پیداست

(Dîvân, s. 81:281)

Dedin ki: "Yüzüm Tanrı'nın eserinin aynasıdır."

Sen demesen bile her şey aynada aşikardır

Ulvi aleme yapılan bir seyahati anlattığı kasidesinde ise Âẕerî, en son ulaştığı lâhût alemindeki tecrübesini şöyle ifade etmiştir:

کسی که دید در آیینه خویشتن را دید که هست آینه دیدن حکایتی دشوار

به چشم خویش در آیینه روی خود دیدم تو فهم کن که دگر نیست طاقت گفتار

(Dîvân, s. 48:162-163)

Aynaya bakan kendini görmüştür

Çünkü aynanın kendisini görmek zor bir iştir
Kendi gözümle aynadaki kendi yüzümü gördüm
Sen anla artık çünkü yok anlatmaya takatim

Eski çağlarda aynalar demir bir levhanın parlatılmasıyla yapılırdı. Şeyḫ Âẕerî, aynanın bu hususiyetine de birkaç beytinde temas etmiştir. Söz gelimi, bir kasidesinde aynanın kalitesinin onu yapan demircinin maharetini ortaya koyduğunu söylemiştir (bk. Demirci). Kötü demirden yapılmış aynayı güneş cilasının bile parlatamayacağını dile getirmiştir (bk. Demir). Bir beytinde ise aynanın üretiminden bahsetmiş ve öncelikle demiri taştan ayırmak gerektiğini ifade etmiştir (bk. Demir).

4.2.17.3. Bayrak (علم، لوا)

Şeyḫ Âẕerî, bayrak kavramını ifade etmek için livâ ve alem kelimelerini kullanmıştır. Şairin din büyüklerine ait bayraklardan bahsettiği tüm beyitlerde "livâ" sözcüğü geçmiştir. Mesela şair, beşinci Şiî imamı Muhammed el-Bâḳır'ın ilim ve marifet livâsını açtığını söylemiştir (bk. Muhammed el-Bâḳır). Mehdî'den adalet livâsını açmasını niyaz etmiştir (bk. Mehdî). Gurup vaktindeki gökyüzünün kızıllığını Hz. Ali'nin kırmızı livâsına benzetmiştir (bk. Anter).

Din büyükleri dışındaki orduların bayraklarından bahsettiğinde ise Şeyḫ Âẕerî, "alem" sözcüğünü tercih etmiştir. Söz gelimi, sabahın oluşunu tasvir ettiği bir beytinde Rum ordusunun Çin'den çıkıp âlemini yükselttiğini söylemiştir (bk. Rum). Şaire göre fetih yapmak zor bir iştir çünkü kanda otağ kurmak ve alem yükseltmek demektir (bk. Genel Olarak Savaş). Dünyada fakirlik âlemini yükseltenin ise ulvi alemde şahlık davulu çalınır (bk. Felek). Şair, bir gazelinde de kalpteki aşk aleminin ezelde yükseltildiğini ifade etmiştir (bk. Genel Olarak Aşk).

4.2.17.4. Bel, Tarım Aleti (بیل)

Bel, toprağı alt üst etmek için kullanılan ucu sivri kürek benzeri bir tarım aletidir. Şair, bir şiirinde güneşi elinde bel felek tarlasını belleyen bir çiftçiye benzetmiştir (bk. Çiftçi). Cemiyet hayatındaki ahlaki çöküntüyü anlattığı bir şiirinde ise bel ile yani emek harcayarak hiçbir şey kazanmanın mümkün olmadığını ve tek kazanç yolunun hırsızlık olduğunu söylemiştir (bk. Hırsız).

4.2.17.5. Beşik (مهد)

Şeyḫ Âẕerî, bir kasidesinde İmam Rıżâ'nın düşmanlarının sekar beşiğinde hâviyenin ninnisiyle ebedi uykuya daldığını ifade etmiştir (bk. Hâviye).

4.2.17.6. Buhurdan (مجمر)

İçinde öd ağacı ve başka güzel kokulu maddeler tütsü olarak yakılmak suretiyle çevreye güzel koku yayan kaptır. Buhurdan yerine micmer ve tütsülük kelimeleri de kullanılmaktadır. Şeyḫ Âẕerî, buhurdanı divanında birkaç defa zikretmiş ve birbirinden farklı mazmunlar içerisinde kullanmıştır. Söz gelimi, bir beytinde gurup vaktinin kızıllığını akşamın öd ağacı niyetine micmerde yakılması olarak hayal etmiştir (bk. Gül Suyu). Tasavvufî yönü ağır basan bir beytinde ise tütsünün hoş kokusunu duymak isteyenin gönül burhurdanında gayrıyı aşk ateşiyle yakması gerektiğini dile getirmiştir (bk. Gayr). Şair, Ali er-Rıżâ'yı methettiği bir kasidesinde ise gökyüzünün İmam'ın buhurdanında tütsü topu gibi kaldığını söylemiştir (bk. Ali er-Rıżâ). Şeyḫ Âẕerî, güzel şiirler yazabilmesinin sebebinin içindeki manevi zenginlik olduğunu ise şu şekilde ifade etmiştir:

اطراف عالم از نفس من معطر است زیرا پر آتش است درون چو مجمرم

(Dîvân, s. 59:17)

Âlemin çevresine nefesimden güzel koku yayılır,

Zira içim buhurdan gibi ateşle doludur,

4.2.17.7. Cila (صیقل)

Cila, demirden imal edilen aynayı parlatmak için sürülen maddedir. Şeyḫ Âẕerî de divanında cilayı daima aynayla alakalı teşbihler dâhilinde zikretmiştir. Bir kasidesinde kalp aynasındaki pası cilayla silenin bütün kâinatı müşahede edebileceğini dile getirmiştir (bk. Kalp, Tasavvuf). Bir gazelinde ise cilayla parlatılmış gönül aynasının Yusuf'a benzeyen maşuğun önüne getirmek gerektiğini ifade etmiştir (bk. Hz. Yusuf). Şair, ayı da gece aynasını parlatan cila olarak tanımlamıştır (bk. Ay). Diğer bir şiirinde ise demiri kalitesiz olan aynanın güneş cilasıyla bile parlamayacağını söylemiştir (bk. Demir).

4.2.17.8. Çadır (چتر، خیمه)

Şeyḫ Âẕerî, çadır kurma mefhumundan çeşitli maddi ve manevi halleri anlatmak için faydalanmıştır. Mesela insanın yaratılıp can kazanmasını, yokluk ülkesinden çıkıp hayat şehrine çadır kurmak olarak ifade etmiştir (bk. Hilat). Can ordusu varlık çölüne çadır kurmadan aşkın kalplere hücum ettiğini söylediği bir beytinde ise şair, ilahi aşkın ezelde başladığını anlatmak istemiştir (bk. Genel Olarak Aşk). Şaire göre Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in ruh çadırı beden çölüne kurulduğunda bela davulu da onlar için çalınmıştır çünkü en büyük belalar kâmil insanların başına gelir (bk. Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin). Âẕerî, bir gazelinde ise himmet atını dünya dehlizinden dışarı sürenin ulvî alemin tepesine çadır kurmuş olacağını söylemiştir (bk. Suflî Âlem ve Ulvî Âlem).

Şeyḫ Âẕerî, doğanın bazı hallerini de çadır benzetmesiyle anlatmıştır. Söz gelimi, sabahın olmasını feleğin sultanı güneşin ufuk zirvesine çadır kurması şeklinde ifade etmiştir (bk. Cin). Baharda dağda bayırda güllerin açmasını ise gül sultanının yeşilliğe ve çöle çadır kurmasına teşbih etmiştir (bk. Gül).

4.2.17.9. Çevgen (چوگان)

Çevgen, ucu eğri değnek veya baston demektir. At üzerinde bu değnekle topa vurularak oynanan oyuna da çevgen denir. Şeyḫ Âẕerî, ayın dolunay ve hilal biçimini almasını sekizinci Şiî imamı Ali er-Rıżâ'nın çavuşlarının eğlencesi için top ve çevgen olması olarak hayal etmiştir (bk. Ay). Aşağıdaki beyitte de şair İmam Rıżâ'yı övmüştür:

در خم چوگان قدرت گاه چوگان باختن بر مثال گوی میدان شد مدور آسمان

(Dîvân, s. 60:7)

Senin kadrinin çevgeninin kıvrımında çevgen oynanırken,

Meydandaki top olur gökyüzü yuvarlağı,

Şeyḫ Âẕerî, bir beytinde ise çevgeni baston anlamında kullanmış ve ihtiyarlayınca bastonla güzellerin zülfünün peşinden gitmenin mümkün olmadığını dile getirmiştir (bk. Zülüf).

4.2.17.10. Defter (جریده، دفتر)

Şeyḫ Âẕerî, defteri birkaç farklı mazmun içerisinde kullanmıştır. Bir kasidesinde kendi şiir kabiliyetini övmek için yerin ve göğün kendisine defter, kâinatın zerrelerinin ise kâtip olduğunu söylemiştir (bk. Kâinat). Ali er-Rıżâ'yı övdüğü bir kasidesinde de denizler kalem, gökyüzü de defter olsa onun vasıflarından bir bölümünü dahi yazmaya yetmeyeceğini ifade etmiştir (bk. Ali er-Rıżâ). Bir gazelinde ise ibadet defterine çizgi çektiği için Cenabıhakk'ın da onun tevfik defterine çizgi çekmesinden endişe ettiğini dile getirmiştir (bk. Tevfik).

4.2.17.11. Gâşiye (غاشیه)

Gâşiye, deriden yapılmış ve altın rengi iplikle işlenmiş at örtüsüdür. Bir hükümdarlık alameti olan gâşiyeyi merasimlerde sultanın altının önünde giden vezir ya da sultana tabi başka bir kişi taşırdı. Hükümdar da kimi durumlarda halifenin gâşiyesini taşıyabilirdi. Klasik şiirde gâşiye çokça kullanılmış bir tabirdir. Memduh sultansa gâşiyeyi omuzunda taşıyanın Dârâ gibi efsanevi şahsiyetler olduğu söylenmiştir. Na'tlarda Peygamber'in gâşiyedârı Cebrail'dir. Gazellerde ise maşuğun gâşiyesini âşık taşır.[1062] Hülasa, omzunda birinin gâşiyesini taşımak o kişinin üstünlüğünü kabul etmek ve ona muti olmak manasındadır.

Şeyḫ Âẕerî bir gazelinde Allah'ın lütfuna mazhar olan kimseye feleğin gâşiyedâr olacağını, bir başka deyişle o kişinin her muradının gerçekleşeceğini ifade etmiştir:

گر کند بدرقه ی لطف تو همراهی ما چرخ بر دوش کشد غاشیه ی شاهی ما

(Dîvân, s. 76:156)

Senin lütfun rehber olursa bize yolumuzda,
Çark, bizim şahlık gaşiyemizi örter omuzuna,

4.2.17.12. Gölgelik (سایبان)

Gölgelik, gölge yapma amacıyla direklerle tutturulmuş tente benzeri bir örtüden oluşan yapıdır. Şeyḫ Âẕerî, tasavvufî bir beytinde kıyamet gününde maşuğun aşk ilminin gölgeliğine sığınabilmeyi temenni etmiştir (bk. Genel Olarak Aşk).

[1062] Bülent Kaya, ***Divan Şiirinde At***, Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2008, s. 208-211.

4.2.17.13. Havan (هاون)

Yiyecekleri veya başka malzemeleri tokmakla döverek toz hâline getirmek için kullanılan kaptır. Şeyḫ Âẕerî, baharda lalenin dağda bayırda açmasını her tarafa amber dolu havan bırakmak olarak tasavvur etmiştir:

از پی غالیه سازی بنهد هر طرفی هاون لعل پر از عنبر سارا لاله

(Dîvân, s. 63:18)

Gâliye yaptıktan sonra her tarafa bırakıyor,

Halis amber dolu lal taşından bir havan, lale,

Yukarıdaki beyitte güzel kokulu siyah saç boyası anlamına gelen gâliye lalenin orta kısmındaki siyahlığı temsil etmektedir.

4.2.17.14. Hokka (حقه)

Hokka, içine mücevher vb. ufak nesnelerin konduğu küçük bir kap demektir. Türkçede hokka mürekkep kabı anlamına da gelmektedir ama Farsça'da böyle bir mana tespit edilememiştir. Fars dilinde mürekkep hokkası anlamında devât sözcüğü kullanılmaktadır (bk. Mürekkep Hokkası). Şeyḫ Âẕerî, bir beytinde maşuğun dudağını lala taşından bir hokka olarak tasvir etmiştir (bk. Nar).

4.2.17.15. Külünk (تیشه)

Külünk, taş kırmak için kullanılan bir tür kazma demektir. Fars edebiyatında geçen külünk, Şîrîn'e kavuşma ümidiyle Bîsütûn dağını delen Ferhâd'ın kullandığı alettir. Şeyḫ Âẕerî, bir beytinde taş kalpli maşuğa âşıklarının ahının Ferhâd'ın külüngü gibi olduğunu hatırlatarak uyarıda bulunmuştur (bk. Dağ).

4.2.17.16. Kafes (قفس)

Mutasavvıf bir şair olan Şeyḫ Âẕerî'nin divanında kafes, insan ruhunu maddi ve manevi olarak hapseden tendir. Şair, bu durumu açıkça ifade ettiği bir beytinde kendisini ve kendisi gibi olan sufileri ten kafesinde sabır ve sebatla bağlanmış kudsiyyet kuşları olarak adlandırmıştır (bk. Kuş). Şair, iki şiirinde ise mana ehli insanları havada uçması gerekirken kafese tıkılmış hüviyyet kuşlarına benzetmiştir (bk. Hüviyyet). Kuşun kafesten kaçmasının yolu ise Âẕerî'ye göre hırs ve haseti terk edip Sidre'ye yani ulvi aleme doğru uçmaktır (bk. Sidretü'l-Müntehâ). Tasavvufî

aşktan bahsettiği bir beytinde ise şair, aşığın ruhunun ten kafesinden kaçtığında bile maşuğun sokağından başka bir yere gidemeyeceğini söylemiştir (bk. Sokak).

Şeyḫ Âẕerî, Ehl-i Beyt'i övdüğü bir kasidesinde ise Mehdî'nin zuhuruna dair beklentisini şöyle ifade etmiştir:

کی باشد آن که از قفس صبر و انتظار مرغان خاندان بگشایند پر و بال

(Dîvân, s. 55:4)

Ne zaman olacak sabır ve beklenti kafesinden,
Hanedan kuşlarının (çıkıp) kanat açmaları?

4.2.17.17. Kalem (قلم)

Şeyḫ Âẕerî, kalemi az sayıda ama çeşitli mazmunlar içerisinde zikretmiştir. Mesela, Hz. Ali'nin tuğrasını nakşeden kaza kâtibinin kâleminin sidretü'l-müntehâ olduğunu söylemiştir (bk. Mürekkep Hokkası). Bütün denizler kalem olsa dahi İmam Rıżâ hakkındaki kitabın bir başlığını yazmaya yetmeyeceğini ifade etmiştir (bk. Ali er-Rıżâ). Kalemi inceliği açısından ele aldığı bir gazelinde ise maşuğun belinin çizebilecek kalemin saçtan ince olması gerektiğini dile getirmiştir (bk. Bel). Aşağıdaki beytinde de şair, kendini görünüşte ince ve zayıf ama yaptığı iş bakımından güçlü bir nesne olan kaleme teşbih etmiştir:

همچون کتاب از سخن طبع فربه است همچون قلم چه باک که خوانند لاغرم

(Dîvân, s. 59:25)

Kitap misali kuvvetlidir söz kabiliyetim,
Beni kalem gibi zayıf görseler ne olur?

4.2.17.18. Kanara (قناره)

Kanara, kasapların kullandığı et askısı demektir. Şeyḫ Âẕerî bir gazelinde maşuğun gözünün kasap, dişlerinin ise kanara olduğunu söylemiştir (bk. Göz).

4.2.17.19. Ḳarâtġû (قراتغو)

Ḳarâtġû, günümüzde Afganistan'da Hazara etnik grubu tarafından konuşulan Farsça'nın Hazara lehçesinde kuş kanatlarını birbirine bağlayarak yapılan ve diğer

kuşları avlamak için kullanılan bir tür alet anlamına gelmektedir.[1063] Şeyḫ Âẕerî'nin bir beytinde geçen ḳaratḳû (قرتقو) sözcüğü yazılışı biraz farklı olmakla beraber bağlam olarak kuş kanadından yapılan av eşyası tanımına uymaktadır:

دوران ز پیِ بازِ سفیدِ سحری ساخت از بالِ غرابِ شبِ دیجور قرتقو

(Kiyâyî-Restâḫîz, s. 74:11)

Zaman beyaz sabah şahininin peşinden

Zifirî karanlık gece kargasının kanadından ḳarâtġû yaptı

4.2.17.20. Kazan (دیگ)

Şeyḫ Âẕerî, kazanı ateşte kaynaması açısından teşbihlere dâhil etmiştir. Bir kasidesinde sahâbenin Hz. Muhammed'in sohbetinde bulunarak onun ilminden yararlanmasını şu şekilde anlatmıştır:

ز آتش سخنش دیگ انجمن در جوش از آب معرفتش چشمه هاشده دریا

(Dîvân, s. 29:16)

Sözünün ateşinden topluluk kazanı kaynadı,

Marifetinin suyuyla çeşmeler deniz oldu,

Bir gazelinde ise aşığın gözlerini yürek ateşinde kaynayan iki kan kazanı olarak hayal etmiştir:

دو چشمم زاتش دل چون دو دیگ پر ز خون جوشد دو دیگ خون ز یک آتش چنین پیوسته چون جوشد

(Dîvân, s. 112:1112)

İki gözüm kan dolu iki kazan gibi yürek ateşinde kaynıyor,

İki kan kazanı tek bir ateşte böyle birlikte nasıl kaynar?

4.2.17.21. Kement (کمند)

Kement, umumiyetle hayvanları yakalamak için kullanılan ucu kendine düğümlenmiş iptir. Şeyḫ Âẕerî'nin gazellerinde maşuğun zülfü kementtir. Maşuk, bu kementle aşığı bağlayıp gabgab çukuruna atar ya da şehirde gezdirir (bk. Zülüf). Gayb âlemine yolculuğu anlattığı kasidesinde ise şair, fiziki alemin üst tabakalarında

[1063] Şâ'ilî Ekber Şehristânî, ***Ḳâmûs-ı Lehce-yi Derî-yi Hezâregî***, İntişârât-i Pûhentûn-i Kâbul, Kabil, 1361, s. 227.

dört kadının üç çocuk doğurup bunları dört kemente çekerek yok ettiğine şahit olduğunu ifade etmiştir. Kasidenin sonraki bölümlerinde ise kadınların anâṣır-ı erba'ayı, çocukların mevâlid-i s̲elâs̲eyi, kementlerin ise dört mizacı temsil ettiğini anlatmıştır (bk. Anâṣır-ı Erba'a ve Mevâlid-i S̲elâs̲e).

4.2.17.22. Kitabe (کتابه)

Kitabe yahut yazıt; mezar taşlarına ve binaların çeşitli yerlerindeki taş ve mermer levhalara hakkedilen yazıdır. Şeyḫ Âẕerî'nin aşağıdaki beytinde kilise kâinatın, eski kitabe ise kâinatta saklı olan ilmin sembolüdür:

کتابه ای ز مسیحا برین کهن دیر است که ناامید نباشی که عاقبت خیر است

(Dîvân, s. 81:295)

Bu köhne kilisede Mesih'ten kalma bir kitabe vardır:
Ümitsiz olma çünkü akıbet hayırlıdır

Önceki devirlerden kalma metruk kiliseler veya başka mabetler muhtemelen Şeyḫ Âẕerî zamanında da İslam coğrafyasının çeşitli yerlerinde mevcuttu. Bunların içerisinde eski yazıtların bulunması da mümkündü. Bu bakımdan şairin yukarıdaki beyti gerçek hayatta da karşılığı olan bir olguyu ele almıştır. Sembolik anlamda ise kilisedeki kitabe dünyadaki mevcudatı gözlemek ve tefekkürle elde edilecek ilmi temsil etmektedir. Kâinattaki nizamı fark ederek bu nizamı tesis eden Yaratıcı'nın bilgisine ulaşan kişi geleceğe dair endişelerden de emin olacaktır. Şairin benzer anlamdaki diğer bir beyti ise şöyledir:

کتابه ایست که این پنج روز مغتنم است درون گنبد این چار طاق شش محراب

(Dîvân, s. 77:182)

Bu dört eyvanlı ve altı mihraplı kubbe içerisinde
Beş gün boyunca ganimet (olarak yağmaya açık) bir kitabe vardır

Yukarıdaki beyitte de kubbe dünyadan, kitabe ise ilimden kinayedir. Mabet benzeri eski binalarda bulunan objelerin savaşlar sırasında ganimet olarak alınması yahut hırsızlar ve yağmacılar tarafından talan edilmesi tarihin her çağında devam etmiş bir durumdur. Şeyḫ Âẕerî'nin kitabenin ganimet olmasından bahsetmesi de bununla alakalıdır. Diğer taraftan beyit başka semboller de ihtiva etmektedir. Beş gün öncelikle beş günlük ömrü akla getirmektedir. İnsan kitabe okuyup cehaletten kurtulmak istiyorsa bu kısa ömrü iyi değerlendirmelidir. Beş sayısı ayrı zamanda

insanın maddi âlemi müşahade etmesini sağlayan beş duyuyu çağrıştırmaktadır. Dört eyvan dört unsurdur. Altı mihrap ise kâinatın hacim ve mesafeye tabi oluşu ifade eden altı yön (şeş-cihet) kavramını ifade etmektedir.

4.2.17.23. Küpe (گوشوار)

Şeyḫ Âẕerî, bir kasidesinde Hz. Hüseyin'i "Arş'ın küpesi" olarak nitelemiştir:

السلام ای گوشوار عرش و نور چشم خلق السلام ای گوهر زهرا شهید کربلا

(Dîvân, s. 33: 80)

Selam sana ey Arş'ın küpesi ve halkın gözünün nuru
Selam sana ey Zehra'nın mücevheri, Kerbelâ'nın şehidi

4.2.17.24. Lamba (پیه سوز، چراغ، قندیل، مشعله، مصباح)

Lamba, içinde çoğunluka yağ yakılan aydınlatma vasıtasıdır. Şeyḫ Âẕerî, divanında çeşitli şahsiyetleri, nesneleri ve kavramları lambaya teşbih etmiştir. Mesela, ilk kasidesinde Hz. Muhammed'in âlemi aydınlatan bir lamba olarak yaratıldığını ifade etmiştir:

افروختی از نور خود آنگاه چراغی کز پرتو او گشت منور همه اشیا
یعنی که چراغ نبوی شمع رسالت آن نور هدا جان بقا روح معلا

(Dîvân, s. 28:45-46)

O vakit kendi nurundan yaktı bir lamba,
Onun ışığıyla aydınlandı cümle eşya,
O nübüvvet lambası ve risalet mumuydu,
O hidayet ışığı, beka canı ve yüce ruhtu,

Âẕerî'ye göre Hz. Muhammed'in Ehl-i Beyt'i de Hz. İbrahim soyunun meşalesi ve lambasıdır (bk. Ehl-i Beyt).

Şeyḫ Âẕerî, kimi tabiat unsurlarını da lambaya benzetmiştir. Söz gelimi, sekizinci Şiî imamı Ali er-Rıżâ'yı övdüğü kasidelerinde güneşin, ayın ve yıldızların İmam'ın manevi makamında kandiller ve lambalar mesabesinde olduğunu dile getirmiştir (bk. Ali er-Rıżâ, Yıldız). Bir beytinde ise yıldızları kâinat bezminin lambaları diye nitelemiştir (bk. Genel Olarak Bezm). Şeyḫ Âẕerî laleyi de mücevher kaplı bir yağ lambasına teşbih etmiştir (bk. Lale).

Âẕerî'nin lamba tabirinden faydalandığı bir başka nokta ise manevi hallerin ifade edilmesidir. Mesela şair, aşk lambasından sıçrayan alevin akıl evini yaktığını söyleyerek aşkın akıldan üstün olduğunu anlatmıştır (bk. Genel Olarak Aşk). Kâinatın yapısı içinde icmalin tafsili var etmesini ise icmal lambasının tafsil sarayını aydınlatması biçiminde dile getirmiştir (bk. İcmal ve Tafsil). Şaire göre gönlün bedendeki konumu da nişten ışık saçan lambanınki gibidir:

تن همچو مشکات است و دل مصباح نوراست آذری　　از نور مصباح دلت روشن کن این مشکات را

(Dîvân, s. 73:70)

Beden bir niş gibidir ve gönül onda ışıklı lamba, ey Âẕerî!

Gönül lambanın ışığıyla aydınlat bu nişi,

Şair, ahir zamanda din ve şeriatın insanlar üzerinde bir tesirinin kalmayışını da lamba benzetmesiyle ifade etmiştir:

نماند شعله ی خورشید شرع را پرتو　　برفت از آتش مصباح دین و ملت ضو

(Dîvân, s. 184:13)

Şeriat güneşinin alevinde kalmadı şua,

Din lambasının ateşinden gitti ışık,

4.2.17.25. Mahfe (عماری، مهد، محمل)

Fil ve deve gibi hayvanların sırtına koyulan ve içinde bir ya da iki kişinin seyahat edebildiği çadırlı sepettir. Şeyḫ Âẕerî, tasavvufî aşktan bahsettiği bir gazelinde maşuğun mahfe örtüsünün düşmesi ve güzelliğinin meydana çıkması halinde bütün varlıklar âleminin karışacağını ifade etmiştir:

وگر نقاب عماری شهریار برافتد　　هزار شور ز بازار کاینات برآید

(Dîvân, s. 128:1549)

Ve eğer sultanın mahfesinin örtüsü düşerse

Kâinat pazarında bin kargaşa kopar

Şair, güneş Hicaz tarafında yani batıda gurup ederken yıldızların gökyüzünde belirmesini ise yıldızın havayı kendine mahfe yapması olarak tanımlamıştır:

خسرو نیم روز را سوی حجاز می برند　　مهد ستاره را نگر کرده هوای محملی

(Dîvân, s. 67:17)

Gün ortasının sultanını Hicaz tarafına götürüyorlar
Yıldızın mahfesine bak; havayı mahfe yapmış

4.2.17.26. Merdiven (نردبان)

Şeyḫ Âẕerî'nin şiirlerinde merdiven manevi makam ve mertebelere ulaşmayı sağlayan vasıtadır. Bir beytinde şair, kişiyi tevhid makamına çıkarabilecek merdivenin velayet şahı olarak adlandırdığı Hz. Ali'nin himmeti olduğunu ifade etmiştir (bk. Tevhid). Şaire göre vuslat damına da akıl ve tefekkürle değil aşk merdiveniyle çıkmak mümkündür (bk. Akıl). Âẕerî, maşuğun huzuruna çıkmak isteyenlere ise şevkten bir merdiven yapmayı öğütlemiştir (bk. Şevk).

4.2.17.27. Mum (شمع)

Fars şiirinde aşk acısıyla yanıp yok olan aşığın hali eriyip giden muma benzetilmiştir. Maşuğun mum olduğu durumlarda ise âşık kendini ateşte yakan pervanedir.[1064] Şeyḫ Âẕerî de az sayıda beytinde mumu maşuk olarak ele almış ve pervane ile birlikte anmıştır (bk. Pervane). Şair, aşağıdaki beytinde de mumu maşuğun yüzüyle mukayese etmiş ve maşuğun üstünlüğünü vurgulamıştır:

شمع می زد با رخت لاف دل افروزی شبی لاجرم در روزگار حسن تو روزی نزیست

(Dîvân, s. 88:487)

Bir gece mum senin çehrenle gönül aydınlatmak hakkında konuşuyordu
Ne var ki senin güzellik çağında bir gün bile ömür sürmedi

Âẕerî'nin mumu zikrettiği beyitlerinin çoğunda mum ya aşığın kendisi ya da en yakın dert ortağıdır. Nitekim aşağıdaki beyitlerinde Âẕerî, aşığın mum gibi duman çıkardığını, yanıp eridiğini söylemiştir:

بسی که چون شمع برآورد غمش دود از من آتشی در زدم از آه که بگداختمش

(Dîvân, s. 138:1821)

Onun gamı benden mum gibi çok duman çıkardı
Âh etmekten içimde bir ateş yandı da erittim onu

[1064] Annemarie Schimmel, ***A Two-Colored Brocade ...*** , s. 278.

بسوز و گریه چو شمع ار چه عمر ما بگذشت ولیک آخر عمر از جهان به خنده شدیم

(Dîvân, s. 156:2279)

Mum gibi yanma ve ağlamayla geçmiş olsa da ömrümüz,

Ömrün sonunda dünyadan tebessümle ayrıldık,

Şair, kimi beyitlerinde mumun âşık olduğunu doğrudan ifade etmemiş ama aşk acısını ona isnat ederek durumu bilvasıta belli etmiştir. Mesela, bir beytinde gece maşuğun bahsini duyan mumun iştiyak içinde tamamen eridiğini dile getirmiştir (bk. Şevk). Şairin mumu âşıktan kinaye olarak kullandığı bir beyti de şöyledir:

در شب هجران او دانی که حال شمع چیست اولش سوز و گداز و آخرش مردن بود

(Dîvân, s. 124:1429)

Ondan ayrılık gecesinde mumun hali nasıldır, bilir misin?

Önce yanmak ve erimektir, sonrasında ise ölmek,

Şeyḫ Âẕerî'nin bazı beyitlerinde ise mum, aşığın kendisi değildir ama hicran gecelerinin ayrılmaz bir unsuru ve aşığın yoldaşıdır:

ز گریه در شب هجران او چون انجمی به هر آهی که از دل برکشم شمعی بیفروزم

(Dîvân, s. 149:2104)

Ondan ayrılık gecesinde ağlarken gönülden çektiğim,

Her ahta yıldızlar gibi bir mum yakarım,

من از دود درون و گریه و سوز جگر مردم تو ای شمع شب هجران بمانی یادگار من

به بیداری و دل سوزی ندیدم هیچ همدردی به غیر از شمع کو شبها درین غم بود یار من

(Dîvân, s. 161:2422-2423)

Ben içimdeki dumandan, ağlamaktan ve ciğer yanmasından öldüm,

Ey hicran gecesinin mumu! Sen benden bir anı olarak kal,

Uykusuzluk ve yürek yanmasında görmedim hiç derdime ortak,

Geceler boyu bu kederde bana arkadaş olan mumdan başka,

Âẕerî, teşhis sanatı yaptığı bir beytinde ise meyhanedeki mumum aşığın acısından öldüğünü söylemiştir (bk. Sürahi)

Âẕerî'nin şiirlerinde mum başka mazmunlar içerisinde de karşımıza çıkar. Mesela, şairin bir beytinde mum, maşuğun yüzüyle aydınlık hakkında konuşmaya kalkar ve bu densizliğine cezaen baştan aşağı yakılır (bk. Yüz). Diğer bir beytinde ise şair,

ezelde maşuğun çehre mumu alev alınca onun ateşinden canın tutuştuğunu ve alemin de yandığını söylemiştir (bk. Ateş). Âẕerî'ye göre Allah'ın cemalinin varlıklarda aksetmesi de bir mumun aynada pek çok mum gibi görünmesine benzemektedir (bk. Cemâl-Celâl). Şeyḫ Âẕerî, Hz. Ali'nin manevi cevherinin ezelde yaratılıp daha sonra insan suretinde dünyada zuhur etmesini anlattığı bir kasidesinde ise şu ifadeyi kullanmıştır:

مشرف کرد عالم را به تشریف وجود خود صفای گوهرش بنمود چون شمع از شب مظلم

(Dîvân, s. 57:11)

Varlığıyla şereflendirdi alemi,

Cevherinin saflığı tecelli etti karanlık gecedeki mum gibi,

4.2.17.28. Mücevher Kutusu (درج)

Şeyḫ Âẕerî, bir gazelinde maşuğun dudağını konuşunca zebercet taşları dökülen bir mücevher kutusuna benzetmiştir (bk. Zebercet).

4.2.17.29. Mühür (خاتم، نگین)

Şeyḫ Âẕerî Divanı'nda geçen mühür, üzerinde damga basmak için kabartmalı taş bulunan bir yüzüktür. Şair, kasidelerinde mührü Hz. Muhammed ve Ehl-i Beyt ile ilgili beyitlerinde zikretmiştir. Mesela, iki beytinde Hz. Muhammed'in "Ḫâteme'n-Nebiyyîn" yani "enbiyanın mührü" olduğunu hatırlatmıştır, onun mühür taşının ise arş ve Hz. Ali olduğunu söylemiştir (bk. Hz. Muhammed). Âẕerî, diğer bir kasidesinde ise Şiî imamlarının sonuncusu olması hasebiyle Mehdî'yi "velayet ehlinin mührü" olarak adlandırmıştır (bk. Mehdî).

Şeyḫ Âẕerî de kimi gazellerinde aşığın kalbini mühür olarak tasavvur etmiştir. Örnek olarak bir beytinde şair, maşuğun lal dudağındaki gülümsemenin kalp mühründeki zulmü sildiğini ifade etmiştir (bk. Ağız ve Dudak). Bir başka beyitte lal dudağın hayalinin mühür taşına işlenmiş tasvir gibi olduğunu ve gönülden çıkmadığını dile getirmiştir (bk. Ağız ve Dudak). Tasavvufî yönü ağır basan bir gazelinde ise Âẕerî, gönül mührünü gayrıdan arındıran kimsenin mühür taşında ufukları tutacağını söylemiştir (bk. Gayr). Maşuğun dudağını mühre benzettiği bir beytinde ise şair, dudaktan vazgeçmek gerektiğini çünkü mühür taşında güzellik sultanlarının vefasızlık mülkünün olduğunu belirtmiştir (bk. Vefa).

4.2.17.30. Mürekkep Hokkası (دوات)

Türkçedeki divit kelimesi kalem, mürekkep ve çeşitli yazı aletlerini kapsayan yazı takımı manasına gelmektedir. Ancak, divit kelimesinin menşei olan Farsça ve Arapçadaki "devât" sözcüğü sadece mürekkebin saklandığı kabı ifade eder. Şeyḫ Âẕerî, bir kasidesinde Hz. Ali'nin tuğrasını çeken kâtibin mürekkep hokkası olarak gökyüzünü kullandığını dile getirmiştir:

طغرای همتت چو کشد کاتب قضا　　سازد قلم ز سدره و از آسمان دوات

(Dîvân, s. 42:7)

Himmetinin tuğrasını çekende kaza kâtibi,

Sidreden kalem yapar, semadan ise mürekkep hokkası,

4.2.17.31. Nal (نعل)

Şeyḫ Âẕerî, kasidelerinde Hz. Ali'yi övmek amacıyla onun atının nalıyla ilgili mukayeseler yapmıştır. Mesela, ayın meşhur olmasının sebebinin Düldül'ün nalına benzemesi olduğunu söylemiştir (bk. Ay). Bir başka beytinde ise Hz. Ali'nin atının nalı şeklinde olduğu için her ayın başında gökyüzünün yeni ayı tepeye çıkardığını ifade etmiştir (bk. Ay). Şaire göre Herkül'ün tacının köşesi de Hz. Ali'nin atının nalı ölçüsündedir (bk. Fîlḳûs).

Klasik ebediyatta geçen eski bir inanışa göre bir kimseyi birine âşık etmek amacıyla ikisinin isimleri nal üzerine yazılıp bu nal ateşe atılarak büyü yapılırdı.[1065] Âẕerî de bir gazelinde bu inanıştan bahsetmiştir:

بهر یاری که دلم نعل در آتش دارد　　شد به غربت که خدایش همه جا خوش دارد

(Dîvân, s. 99:771)

Yâr için ateşte nalı olduğundan gönlümün

Gurbete gitti çünkü Allah her yerde onu hoş tutar

[1065] Ahmet Talât Onay, ***Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar***, s. 310-311.

4.2.17.32. Oyuncak (بازیچه)

Şeyḫ Âẕerî, bir gazelinde savaş meydanına oyuncakla gidilmeyeceğini söyleyerek zor bir işe girerken niyetinde ciddi olmak gerektiğini ifade etmiştir (bk. Genel Olarak Savaş). Bir kasidesinde ise Hz. Ali'yi şu şekilde övmüştür:

با کوکبه ی عالم جاه تو جهان چیست　　بازیچه گهی کوره دهی کهنه سرایی

(Dîvân, s. 69:3)

Senin makam âleminin yıldızı karşısında dünya nedir?

Bir oyuncak odası, viran bir köy yahut köhne bir saray,

4.2.17.33. Para (تنگه، درهم، دینار، سکه، نقد)

Şeyḫ Âẕerî, divanında umumi olarak madeni para anlamına gelen sikke yanında dirhem ve dinar tabirlerini de parayı ifade etmek için kullanmış ve bu şekilde çeşitli teşbihler kurmuştur. Mesela, Hz. Ali'nin kusursuz bir insan olduğunu anlatmak için onu ayarı tam bir sikkeye benzetmiştir:

صراف شرع هیچ عیاری نیافته　　بر سکه ی قبول تو از صوم و از صلات

(Dîvân, s. 41:3)

Şeriat sarrafı hiçbir hile bulamadı,

Senin namaz ve oruçtan yapılmış ikbal sikkende,

Hz. Ali'nin diğer sahâbeden daha faziletli olduğu fikrini işlediği bir kasidesinde ise şair dinar ile dirhem arasındaki değer farkına temas etmiştir:

قلب و پاک از یکدگر بشناس تا سودی کنی　　کی بود صرف آنکه را دینار با درهم یکیست

(Dîvân, s. 43:9)

Sahte ve temiz olanı birbirinden ayır ki kar edesin

Dinar ile dirhemin değeri nasıl bir olsun?

Âẕerî'ye göre dünya serveti ayarı bozuk para gibidir ve gerçekte hiçbir değeri yoktur:

ای دل متاع حادثه نقدیست بی عیار　　بسیار در ترازوی همّت کشیده ایم

(Dîvân, s. 156:2227)

Ey gönül! Hadise metaı ayarı bozuk paradır

Himmet terazisinde çok tarttık

Kendi adına para bastırmak ve hutbe okutmak en mühim iki hükümdarlık alametidir. Şeyḫ Âẕerî de kimi beyitlerinde bu ikisini birlikte ele alarak mazmunlar oluşturmuştur. Söz gelimi, bir beytinde maşuktan güzellik saltanatının hutbesi okunduğunda aşığın altın gibi sarı yüzüne vurarak sikke darbetmesini talep etmiştir (bk. Hutbe). Bir başka beytinde ise rindlik sikkesi vurulmadan önce rindler adına meyhanede hutbe okunduğunu söylemiştir (bk. Hutbe).

Âẕerî, bir kasidesinde de yıldızları sabah vakti gelince gecenin kesesinden çalınan dirhemler olarak hayal etmiştir (bk. Yıldız).

4.2.17.34. Perde (پرده)

Şeyḫ Âẕerî, bir beytinde İmam Rıżâ'nın emriyle perde üzerindeki iki aslan resminin canlanmasına dair rivayete telmihte bulunmuştur (bk. Aslan).

4.2.17.35. Pergel (پرگار)

Pergel düzgün daire çizmeye yarayan bir alettir. Şeyḫ Âẕerî, bir kasidesinde Aristo'nun akıl dairesinin sekizinci Şiî imamı Ali er-Rıżâ'nın pergeli için bir nokta ölçüsünde olduğunu söylemiştir (bk. Aristo). Şair aşağıdaki beytinde de İmam Rıżâ'yı övmüştür:

چیست از یک حرف دیوان کمالت نقطه ای هر چه آن در حیطه ی پرگار دوران آمده

(Dîvân, s. 65:34)

Senin kemal divanından bir harfin noktası nedir?

Zaman pergelinin çemberinde olan her şeydir

Âẕerî, tasavvufî bir gazelinde ise ilahi sırları elde etmenin ancak hidayetle mümkün olduğunu şu şekilde ifade etmiştir:

آذری خانه مپندار که این دایره را جز به پرگار هدایت نتوان گرد آورد

(Dîvân, s. 103:888)

Ey Âẕerî! Bunu küçük bir şekil sanma çünkü bu daireyi

Hidayet pergelinden başka bir şeyle çizemezsin

4.2.17.36. Sandalye (صندلی)

Şeyḫ Âẕerî bir beytinde güneşin burç üçlülerinden kendisine sandalye yapması şeklinde bir hayale yer vermiştir (bk. Burç Üçlüleri).

4.2.17.37. Sofra (خوان)

Şeyḫ Âẕerî'nin sofra kavramından yararlandığı hususlardan birisi Peygamber ve İmamların cihan üzerinde manevi himayesini ifade etmektir. Örnek olarak şair, Hz. Muhammed'in şeyh olduğu kâinat tekkesinde yeryüzünün sofra olduğunu söylemiştir (bk. Hz. Muhammed). Şaire göre sekizinci imam Ali er-Rıżâ'nın sofrası da kaftan kafa uzanmaktadır ve tüm cihana bu sofradan yemek dağıtılmaktadır (bk. Ali er-Rıżâ). İmam Rıżâ'nın sofrası o kadar yücedir ki erzak dağıtan kâhya güneşe "kumru" diye hitap etmektedir (bk. Aslan). Mehdî'nin sofrasında ise Âẕerî'nin ifadesine göre Türk hakanı kırıntıları yemekte, Hindistan'ın Caypal'ı da uşaklık etmektedir (bk. Caypal).

Şeyḫ Âẕerî, sofra sözcüğünü kullandığı kimi beyitlerinde de ilahi aşktan ve sufilerin hallerinden bahsetmiştir. Mesela bir kasidesinde sufilerin kerem sofrasından bir nimet talep etmediklerini ve başka bir lezzet peşinde olduklarını söyleyerek gerçek tasavvuf ehlinin sadece Allah'a kavuşmayı istediğini ima etmiştir (bk. Genel olarak Sufi ve Sâlik). Diğer bir beytinde aşk sofrasında âşıkların payına düşenin ancak dert olduğunu dile getirmiştir (bk. Genel Olarak Aşk). Şair, aşığın maşuğa olan ahdine bağlı kalmasını ise vefa sofrasında ekmek bölme şeklinde ifade etmiştir (bk. Kıyamet-Mahşer).

4.2.17.38. Süpürge (جاروب)

Şeyḫ Âẕerî, ilk kasidesinde divanının marifet kapısının etrafından tenezzüh süpürgesiyle süpürdüğü tozlardan ibaret olduğunu ifade etmiştir (bk. Marifet).

4.2.17.39. Sürahi (صراحی)

Sürahi, şarabı veya başka bir içeceği saklamaya ve bardağa yahut kadehe dökmeye yarayan kaptır. Şeyḫ Âẕerî, manevî badeyi dağıtmakta kullanılan sürahinin tarikat piri olduğunu belirtmiştir (bk. Şeyh, Pir). Şair, aşağıdaki beytinde ise aşığın acısı yüzünden meyhanede sürahinin ağladığını söyleyerek teşhis sanatı yapmıştır:

دوش در میخانه ز سوز سینه می گویم که چیست شمع را دیدم که می مرد و صراحی می گریست

(Dîvân, s. 88:485)

Dün gece meyhanede yüreğimin yanmasını nasıl anlatayım?

Mumun öldüğünü gördüm ve sürahinin ağladığını

4.2.17.40. Sürme (سرمه، کحل)

Şeyḫ Âẕerî'nin divanında sürme birkaç beyitte geçmiştir. Lale redifli kasidesinde şair, laleyi gözüne sürme çekmiş güzel bir kadına benzetmiştir (bk. Lale). Tevfik sürmesi çekilen kişinin bahtının açılacağını söylemiştir (bk. Tevfik). Hikmet hazinesinin anahtarını bulmak için ise hırs gözüne kanaat sürmesini çekmeyi öğütlemiştir (bk. Hikmet).

4.2.17.41. Süzgeç (پرویزن)

Şeyḫ Âẕerî'nin divanında aşığın gözyaşları ekseriyetle kanlıdır. Şair, bir beytinde de geceyi gözlerden kanı süzen bir süzgeç olarak tahayyül etmiştir:

از گریه برده شکسته دو چشم من از تو شب فراق تو پرویزنی است خون پالا

(Dîvân, s. 71:17)

Hıçkıra hıçkıra ağlamaktan dolayı iki gözüm

Senden ayrıldığım geceden beri kan süzen bir süzgece döndü

4.2.17.42. Şemse (شمسه)

Şemse; İslam sanatının tezhip, minyatür ve mimari gibi çeşitli dallarında kullanılan güneş bçimli süslemelere verilen addır.[1066] Şeyḫ Âẕerî, Mehdî için "ululuk eyvanının şemsesi" ifadesini kullanmıştır (bk. Mehdî). Bir gazelinde ise güneşin parlaklığını kendi himmet âleminin ışığından aldığını söylemiştir:

از نور شمسه ی ایوان قصر همت ماست که بر سپهر شدست آفتاب عالمتاب

(Dîvân, s. 77:187)

Bizim himmet kasrımızın eyvanının şemsesinin ışığından

Gökyüzü üzerinde dünyayı aydınlatır oldu güneş

[1066] Nebi Bozkurt, "Şemse" ***DİA***, XXXVIII. Cilt, 2010, s. 518.

4.2.17.43. Şişe (شیشه)

Şeyḫ Âẕerî, en çok âşık ve maşukla alakalı hususları ele aldığı gazellerinde şişe benzetmesinden yararlanmıştır. Söz gelimi, aşığın kalbini narin bir şişeye benzetmiş ve maşuğun onu kırarak hem aşığa hem kendine zarar verdiğini söylemiştir (bk. Gönül). Maşuğun bedmest olduğunu ve onun eline şişe vermemek gerektiğini söylediği bir beytinde de şişenin kalbi temsil ettiğini düşünmek olasıdır (bk. Bedmest). Şairin diğer bir gazelinde ise şişe aşığın umutları ve gayretidir. Âşık, yüzyıl uğraşıp bir şişe yapar ve ona taş isabet eder (bk. Âşık). Âẕerî, bir beytinde de göz yaşının kan, kanın ise şarap olması hayallerini birleştirip aşığın iki gözünü iki kan şişesine benzetmiştir (bk. Kan). Aşağıdaki beyitte ise hicran acısına dayanamayan âşık takat şişesini kırmıştır:

روز وداع ار سنگ غم بر شیشه ی طاقت زنم از خون دل جیحون کنم فرسنگ در فرسنگ

(Dîvân, s. 74:95)

Veda günü eğer gam taşını takat şişesine vurursam,
Yüreğimin kanını Ceyhun gibi akıtırım fersah fersah,

Şeyḫ Âẕerî'nin tasavvufî kavramlar üzerinde durduğu kimi beyitlerinde de taşla kırılan bir şişe sembolü mevcuttur. Mesela şair, marifete mazhar olmayı isteyene tevfik şişesini kötü huy taşına vurmamayı öğütlemiştir (bk. Tevfik). Diğer bir şiirinde ise kendisinin selamet şişesini melamet taşına vurup kırdığını söyleyerek sülûk yolunda ilerlemek için insanların kınamasına katlandığını anlatmak istemiştir (bk. Melamet).

Şair, bir kasidesinde de İmam Rıżâ'nın makamında gökyüzünün içi badem dolu bir kavanoz gibi olduğunu söylemiştir (bk. Badem).

4.2.17.44. Tabut (تابوت)

Tabut, ölümün sembolüdür. Şeyḫ Âẕerî, bir gazelinde tabuta girdiğinde dahi servi boylu maşuğu düşünüyor olacağını söylemiştir (bk. Servi).

4.2.17.45. Taç (افسر، تاج)

Taç sultanlar tarafından giyildiği için dünyevi gücün sembolüdür. Dünyaya değer vermemiş bir şahsiyet olan Şeyḫ Âẕerî ise tasavvufî makam ve mertebelere vasıl

olmayı hakiki anlamda taç giyme olarak görmüştür. Söz gelimi bir kasidesinde, fakirlik tacı takıp Sencer'in tahtını hicvettiğini söylemiştir (bk. Sencer). Bir gazelinde de keramet tacını giymek için haşmet külahını çıkarmak gerektiğini ifade etmiştir (bk. Keramet).

Şeyḫ Âẕerî, hükümdarların alameti olan tacı ise geçici ve değersiz bir timsal saymıştır. Nitekim, şairin bakış açısına göre meşru iktidar hakkına sahip olan İmamlar taçları olmadığı halde gerçek hükümdardırlar (bk. Genel Olarak Şiî İmamları). Âẕerî, İran'ın efsanevi padişahlarından Dârâ'nın tacının dilencilerin ayakkabılarından dökülen çivilerden oluştuğu ve yüz Dârâ tacının bir derviş külahı etmeyeceğini dile getirmiştir (bk. Dârâ). Başka bir şiirinde taca güvenmenin doğru olmadığını belirtmiş, zaman rüzgârının Ṣemûd tacını götürdüğünü hatırlatmıştır (bk. Ṣarṣar). Şair, bir gün kader karşısına bir fırsat çıkarsa dahi kendisinin asla taç giymeyi kabul etmeyeceğini ise aşağıdaki beytinde ilan etmiştir:

سر به تاج پادشاهی در نیارد آذری گر تو روزی بر زبان آری که درویشِ من است

(Dîvân, s. 84:363)

Başını tacın içine sokmayacak Âẕerî,
Bir gün, bu benim dervişimdir, desen bile,

4.2.17.46. Taht (تخت)

Bilhassa ömrünün son otuz yılında sultanlardan ve saraylardan uzak durmayı umde edinen Şeyḫ Âẕerî, hükümdarlık alametlerinden birisi olan tahtı şiirlerinde küçümseyici bir bakış açısıyla ele almıştır. Örnek olarak bir gazelinde saltanat tahtına gitmenin kendisine yakışmayacağını çünkü Süleyman'ın tahtının bile yok olup gitmekten kurtulamadığını ifade etmiştir (bk. Hz. Süleyman). Bir başka gazelinde Âd tahtının ve Ṣemûd tacının zamanın ṣarṣar rüzgârında savrulup gittiğini hatırlatmıştır (bk. Ṣarṣar). Şair, bir kasidesinde ise fakirlik tacını taktığını ve Sencer'in tahtını hicvettiğini söylemiştir (bk. Sencer). Öte yandan, Âẕerî'ye göre özenilecek tahtlar da vardır. Mesela, Mısır azizi olan Hz. Yusuf'un tahtı böyle bir tahttır ve ona ulaşmak için sabır kuyusundaki esareti tecrübe etmek şarttır (bk. Hz. Yusuf).

Şeyḫ Âẕerî, Şiî imamlarını övdüğü şiirlerinde de taht mefhumundan yararlanmıştır. Söz gelimi, bir gazelinde onların tahtsız ve taçsız hükümdarlar olduğunu belirtmiştir (bk. Genel Olarak Şiî İmamları). Şaire göre Hz. Ali'nin kadrinin ayak tabanı, İskender'in babası Fîlḳûs'ün tahtının durduğu balkon seviyesindedir (bk. Fîlḳûs). Sekizinci imam Ali er-Rıżâ'nın Horasan'daki türbesi de evliyaların tahtıdır ve o tahtın dibine kalbini ekenler padişah mesabesinde olur (bk. Ali er-Rıżâ).

Âẕerî, gün doğuşunu anlattığı iki kasidesinde de güneşin gökyüzüne yükselmesini ufuk tahtına çıkmak tabiriyle anlatmıştır. Bir sultana benzetilen güneşin tahtına oturmasıyla gecenin sembolü Cin ordusu ve Zeng şahının maiyeti de bozguna uğrar (bk. Cin) (bk. Güneş).

4.2.17.47. Tenge (تنگه)

Tenge, kuruş demektir. Âẕerî, en âlâ padişahlığın tenge ile satın alınamayan fakirlik makamı olduğunu dile getirmiştir:

مسندگه فقر پادشاهیست　　آنجا نتوان شدن به میری
جایی که به تنگه هیچ ندهند　　آنجا چه خرد کسی به میری

(Dîvân, s. 193:207-208)

Fakirlik makamı padişahlıktır,
Oraya bey olmakla ulaşılmaz,
Tenge ile asla satılmayan makamda,
Beylikle ne elde edebilir kişi?

4.2.17.48. Terazi (میزان)

Şeyḫ Âẕerî, bir kasidesinde İmam Rıżâ'nın adaleti terazinin kefesine konup tartılsa ağırlığından karşı tarafın havaya çıkacağını söylemiştir (bk. Ali er-Rıżâ). Başka bir kasidesinde ise mahşer gününde İmamların şefaatiyle amel terazisinde sevaplarının daha ağır gelmesine yönelik ümidini dile getirmiştir:

دارد امید شفاعت از شما روز حساب　　چون شود بار عمل آنجا به میزان آمده
آیدش از شغل تاثیر محبت گاه وزن　　کفه ی طاعات بر تقصیر رجحان آمده

(Dîvân, s. 66:64-65)

Sizden şefaat ümit eder hesap gününde,

Amellerin yükü orada konduğunda teraziye,

(Ehl-i Beyt) sevgisinin neticesi olarak ölçme vakti,

Âbitlik kefesi kusurlara üstün gele,

Şair, diğer bir beytinde de havadis metaını himmet terazisinde tarttığını ve ayarı bozuk para olduğunu gördüğünü söylemiş; böylece dünyanın değersizliğine dikkat çekmiştir (bk. Para).

4.2.17.49. Tespih (تسبیح، مهره)

Tespih, dindarlığın sembolüdür. Şeyḫ Âẕerî, ulvi alemin tabakalarına yapılan bir yolculuğu anlattığı kasidesinde ceberût aleminde zıtların bir olduğunu, tespih ile zünnarın farksız hale geldiğini söylemiştir:

درو به قدر یکی بود طاعت و عصیان درو به فعل چه تسبیح دار و چه زنار

(Dîvân, s. 47:146-151)

Onda ölçü bakımından birdi itaat ve isyan

Onda fiilen ister tespihin olsun, ister zünnarın

Şair, babası şeyh olan ve onun yerine geçmesi beklenen bir kişiyi hicvettiği şiirinde ise tespihi göstermelik dindarlığın sembolü olarak kullanmıştır (bk. Şeyḫzâde).

4.2.17.50. Testi (سفال، سبو)

Testi, içecekleri saklamak ve içmek için istifade edilen ağzı dar kaptır. Topraktan yapılmış olması hasebiyle Şeyḫ Âẕerî'nin şiirlerinde fani dünyayı çağrıştıran bir sembol olmuştur. Mesela şairin şu beyti Ḫayyâm'ın rubailerini anımsatmaktadır:

به باغ مَی به سفال شکسته نوش و بمان حدیث زینت قارون و حشمت شداد

(Dîvân, s. 95:659)

Bağda kırık testiden bade iç ve yad et,

Ḳârûn'un hazinelerinin ve Şeddâd'ın haşmetinin hikayesini,

Şairin diğer bir beytinde de dünya açıkça bir testiye benzetilmiş ve yalandan ibaret olduğu ifade edilmiştir:

سبوی حادثه ریوست و ریوشی را روا مدار که چرخت زریو راو دهد

(Dîvân, s. 188:70)

Havadis testisi hiledir ve eşyanın hilesine (kanıp da),

Feleğin sana hile içinde bade vermesine izin verme,

Şeyḫ Âẕerî, aşağıdaki beyitlerinde ise sıradan halk ile peygamberlerin farkını testi ve incinin tezatına benzetmiştir. Testi ve inci dış görünüş olarak aynı malzemeden yapılmış gibi dursalar da aslında testi topraktır, inci ise çok değerli bir mücevherdir. Şairin bahsettiği testi, toprağın ısıtılıp işlenmesiyle elde edilen beyaz seramik benzeri bir malzemeden yapılmış olmalıdır:

مثال گوهر پیغمبری و جوهر خلق　　مثال در صدف آبگینه است و سفال
که نزد مردم دانا اگرچه یکرنگند　　ولیک اهل سخن راست اندرین اقوال

(Dîvân, s. 54:75-76)

Peygamberlik cevheriyle halkın cevherinin misali
Billur sedef incisiyle testinin misalidir
Çünkü bilgili insanlar nezdinde aynı renk olsalar da
Söz ustalarına düşer bu meselede hüküm

4.2.17.51. Top (گوی)

Şeyḫ Âẕerî, bir kasidesinde İmam Rıżâ'nın makamındaki çavuşlar eğlensin diye ayın kimi zaman top kimi zamanda çevgen olduğunu söylemiştir (bk. Ay).

4.2.17.52. Yatak ve Yastık (بستر، متکا)

Şeyḫ Âẕerî, Hz. Ali'yi mürşit olarak kabul etmesi sayesinde elde ettiği manevi makamları anlattığı bir kasidesinde feleğin kendisine yatak, güneşin ise yastık olduğunu söylemiştir (bk. Felek).

4.2.17.53. Zar (طاس کعبتین)

Şeyḫ Âẕerî, bahtından şikayet ettiği bir beytinde feleğin iki zarla dünya tavlası üzerinde kendisine altılı kapı yaptığını söylemiştir (bk. Tavla).

4.2.17.54. Zerendûd (زراندود)

Altın varaklar kullanılarak levha üzerine yazılmak suretiyle hazırlanan hat sanatı eserine zerendûd denir. Şeyḫ Âẕerî, bir beytinde eski bir binada bulunan zerendûd bir yazıdan bahsetmiştir:

شنیده ام که برین طارم زراندود است　　خطی که عاقبت کار جمله محمود است

(Dîvân, s. 80:272)

Duydum ki bu harabede bir zerendûd varmış

"Akıbet cümle hayır üzeredir" yazan bir hat varmış

Yukarıdaki beyitte harabe dünyayı temsil etmektedir. Zerendûd yazı ise tefekkür ehlinin âlemde görebileceği Yaratıcı'ya ait işaretler ve ilimdir. Şair, söz konusu ilme sahip olan kişilerin dünyevi kaygılardan kurtularak huzura ereceğini ifade etmiştir. Âẕerî, benzer anlamdaki iki beytinde daha, eski binalarda bulunan yazıtlardan söz etmiştir (bk. Kitabe).

4.2.17.55. Zîc ve Usturlap (زیج، اسطرلاب)

Zîc, yıldız hareketlerinin kaydedildiği tablodur. Usturlap ise yıldızın ufuk üzerindeki irtifasını ölçmeye yarayan bir alettir. Şeyḫ Âẕerî, on iki imamı övdüğü bir kasidesinde iftiraların onların değerini eksiltmeyeceğini dile getirdikten sonra bütün imamların kâmil insan mesabesinde ve birbirine denk olduğunu şu şekilde ifade etmiştir:

منجمان ولایت به زیج و اسطرلاب کنند در درجات این تساوی و تعدیل

(Dîvân, s. 56:42)

Velayet müneccimleri zîc ve usturlapla (ölçerek),

Kaydettiler defterlere bu eşlik ve denkliği,

Şair tasavvuftaki makam ve kademelere ulaşmanın zorluklarını anlattığı bir şiirinde ise içinde bulunduğu tutukluk ve manevî daralma halinden şu şekilde yakınmıştır:

تا به کی ارتفاع طالع سست چند این حکم و رنج اسطرلاب

(Dîvân, s. 177:12)

Ne zamana kadar zayıf (talih getiren) yıldızın yükselişi?

Ne kadar sürecek usturlabın zorbalık ve zulmü?

4.2.17.56. Zincir (زنجیر)

Şeyḫ Âẕerî'nin zincire en çok benzettiği şey maşuğun zülfüdür. Şair, müteaddit gazellerinde aşığın diğer pek çok deliyle birlikte maşuğun zülüf zincirine vurulmuş halde olduğunu ifade etmiştir (bk. Zülüf). Âẕerî bir gazelinde ise zülfü Nûşirevân'ın adalet zinciri olarak tahayyül etmiştir. Söz konusu beyitte zincir, aşktan aklını yitirmenin değil ümidin sembolüdür:

آذری زنجیر زلف یار جای حاجت است تاب ده زنجیر عدل پادشاه خویش را

(Dîvân, s. 73:81)

Ey Âẕerî! Yârin zülüf zinciri hacet kapısıdır,

Padişahının adalet zincirini salla,

Şeyḫ Âẕerî'nin kimi beyitlerinde ise zincir, zülüfle ilişkilendirilmeden tek başına geçmiştir. Söz gelimi bir gazelinde şair, maşuğun köpeklere taktığı zincirle kendisini sokağına zorla götürdüğünü söylemiştir (bk. Sokak). Başka bir beytinde maşuğun sokağındaki âşıklar toplantısına katılabilmek için bela zincirine dolanmanın şart olduğunu dile getirmiştir (bk. Bela). Bezmle ilgili kavramları tasavvufî bakış açısıyla ele aldığı bir gazelinde ise zincirle meyhaneye götürülmeyi dilemiştir (bk. Ṭâmât).

SONUÇ

Şeyḫ Âẕerî'nin yaşadığı 15. yüzyıl edebî açıdan bir önceki yüzyılın gölgesinde kalmış; şiirde duraklama ve değişimin bir arada olduğu bir çağdır. Ḥâfıẓ-ı Şîrâzî, Selmân-ı Sâvecî, Ḫâcû-yi Kirmânî ve Kemâl-i Ḫucendî gibi 14. yüzyılın büyük şairlerinin Sebk-i Irâḳîyi ve gazel türünü zirveye taşımış olması Âẕerî'nin çağdaşlarını öncekilerle rekabet noktasında bir çıkmazla karşı karşıya bırakmıştır. Bunun neticesinde 15. yüzyıl şairleri bakir mazmunlar, girift teşbihler ve sıradışı redifler gibi yeniliklere başvurarak Fars şiirini diri tutmaya ve ustalıklarını ortaya koymaya çalışmışlardır. Şairlerin sayıca artması, gerekli eğitime sahip olmayanların da şiir söylemesi, hükümdarların kaliteye gerekli önemi vermeden şairleri desteklemesi gibi amillerin de devreye girmesiyle bu devrin şiirinde bazı gerileme emareleri ortaya çıkmıştır.

Şeyḫ Âẕerî'nin şiir üslubu 15. yüzyılın edebî hususiyetlerini taşımaktadır. Âẕerî'nin divannda yer yer anlaşılması zor benzetmeler, nadir mazmunlar ve hususen kasidelerinde "Horasan" ve "lâle" gibi zor redifler göze çarpmaktadır. Tasavvufî tabirlerin sık kullanımı, ayet ve hadislere yapılan telmihlerin çokluğu onun şiirinin hususiyetlerindendir ve hilhassa kasidelerinin dilinin oldukça ağır olmasına yol açmıştır. Bununla beraber Âẕerî'nin şiirinde bir gerilemeden veya bozulmadan söz etmek haksızlık olacaktır. Âẕerî'nin divanında garip veya tamamen anlaşılmaz teşbihler söz konusu değildir. Kullandığı mazmunlar girift olmakla beraber Fars şiirinin kaideleri dâhilindedir. Şair, orijinal mazmun denemelerini aşırıya kaçmadan ve ustaca icra etmiştir. Şeyḫ Âẕerî, çağının güçlü şairlerindendir. Bununla beraber kullandığı dil Sa'dî ya da Ḥâfıẓ'ınki kadar duru değildir. Âẕerî, şiirde öncelikle manaya önem vermiş; dil ve gramer kaidelerini mana uğruna zaman zaman zorlamaktan çekinmemiştir.

Divanının muhtevası Şeyḫ Âẕerî'nin klasik Fars edebiyatının her devrinde en çok görülen şair tipi olan saray şairlerinden farklı bir kategoride olduğunu ortaya koymaktadır. Günlük hayata dair küçük meselelerden ziyade büyük hakikatler hakkında şiir söylemiş bir şahsiyet olan Şeyḫ Âẕerî'nin devrin hükümdarlarını övmüş olması ihtimal dâhilindedir ama bu tür kasideleri varsa bile onları divanına dâhil etmemiştir. Şairin divanının kasideler kısmını büyük ölçüde münacat, tevhid ve na't türü şiirler ile Ehl-i Beyt için söylenmiş methiyeler teşkil etmektedir. Yine

kaside biçimindeki kimi şiirlerinde ise Âẕerî, tasavvufî konular üzerinde durmuştur. Ehl-i Beyt içinde şairin en çok övdüğü şahsiyet Hz. Ali'dir. Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'i, sekizinci Şiî imamı Ali er-Rıżâ ve gaip imam Mehdî'yi vasfettiği kasideleri de vardır.

Şeyḫ Âẕerî Divanı'nın en büyük bölümünü gazeller oluşturmaktadır. Âẕerî'nin gazelleri Sebk-i Irâḳînin son safhasının hususiyetlerini aksettiren, âşık ile maşuğun ilişkisini ele alan şiirlerdir. İlk bakışta bu gazellerde anlatılan maşuğun gerçek bir insan olduğunu düşünmek olasıdır ama beyitlere hâkim irfani bakış açısı ve tasavvufî göndermeler şairin ilahi bir aşktan bahsettiğini belli etmektedir. Şeyḫ Âẕerî, maşuğun güzellik unsurları için diğer şairlerin kullandıkları birçok teşbihe beyitlerinde yer vermiştir. Ancak, maşuğu ete kemiğe bürünmüş bir canlıdan ziyade ulaşılması imkânsız mücerret bir cevher olarak takdim etmiştir. Şairin maşuk tasvirleriyle tasavvufî mefhumlar iç içedir. Sufilerin vecd ve istiğrak hallerini temsil eden bezm unsurlarının da eşlik etmesiyle Âẕerî, gazellerinde türlü derin manalar oluşturmuştur.

Şeyḫ Âẕerî'nin şiirlerinin bütününe bakıldığında onun temelinde İslam tasavvufu olan tutarlı bir düşünce yapısına sahip olduğu görülmektedir. Esasen Âẕerî, kâinata tevhid inancına dayalı bir çerçeveden bakmaktadır. Şaire göre maddi ve manevi tüm varlıkların kaynağı, Allahü Teâlâ'dır. Beşerin mahdut nazarında birbirine ters gibi görünen kavramlar bile O'nun indinde birdir. Ezelden ebede kadar vücut sahnesinde zuhur edecek her şey Allah tarafından hikmet üzere takdir edilmiştir ve O'nun bilgisi dâhilindedir. Bu ezeli takdiri insan, ne aklıyla tam olarak idrak edebilir ne de onun dışına çıkabilir. Nitekim Âẕerî, bir beytinde akıbette olacaklardan değil başlangıçta kalemin yazdıklarından korktuğunu söylemiştir.

Şeyḫ Âẕerî'ye göre kişilerin ulaşabileceği manevi mertebeyi belirleyen de aslında kaderdir. Söz gelimi Hz. Ali'nin kâmil insan olması ve İmamların velayeti Allah'ın takdiri iledir. Sâliklerin tasavvuf yolunda nereye kadar ilerleyebileceği, hangi makamları elde edecekleri ve hangi sırlara nail olacakları da Allah'ın lütfuna ve inayetine bağlıdır. Bununla beraber Âẕerî, kişinin ibadet ve iyi amellerle manevi dünyasını güçlendirmeye gayret etmesini ve nefsiyle mücadele etmesini de gerekli görmüştür. Esasen şaire göre insan dünyaya nefis ve şeytanla savaşmak için gönderilmiştir. Bu savaşta en büyük yardımcılarından birisi de akıldır. Aklını

kullanan kimse meleklerden bile iyidir. Aklını kullanmayıp dinin emir ve yasaklarını çiğneyen ise hayvandan beter olur. Hülasa Şeyḫ Âẕerî için hür irade ve akıl da önemsiz değildir.

Şeyḫ Âẕerî'nin üzerinde hususen durduğu mevzulardan birisi de akıl ile aşkın mukayesesidir. Akıl, insanın maddi dünyanın işleyişini idrak etmesini, iyiyle kötüyü ayırmasını sağlayan bir vasıtadır ve aslında gerekli bir şeydir. Ancak, manevi alemin ve bilhassa tevhide dair sırların akılla bilinmesi mümkün değildir. Âẕerî'ye göre ilahi hakikatleri elde etmek ve vuslat makamına ulaşmak için gereken vasıta ise aşktır. Şeyḫ Âẕerî ilahi aşkı akıl ve mantığın ötesinde, sezgiye ve mükaşefeye dayalı bir nevi yol gösterici olarak tasavvur etmiştir. Aşk, akıldan kati olarak üstündür. Öyle ki aşkın mevzubahis olduğu yerde aklın bir salahiyeti yoktur. İnsanın aşkı ve vuslatı araması gereken yer ise dış alem değil, kendi iç dünyası yani kalptir. Sülûk ile kişinin ulaşacağı nihai menzil ve tüm hakikatlerin tecelligahı kişinin kalbinden başka bir yer değildir. Âẕerî, kâinatın her noktasını gösterdiğine inanılan efsanevi Câm-ı Cem'in aslında kalp olduğunu söylemiştir.

Divanında hükümdar methiyesi bulunmaması ve tasavvuf eksenli şiirler söylemesi gibi yönleriyle Şeyḫ Âẕerî'nin büyük Fars şairlerinden Ferîdüddîn-i Aṭṭâr ile Mevlana'yı andırdığı düşünülebilir. Elbette, Şeyḫ Âẕerî'nin şiiri neticede kendine hastır. Söz gelimi Âẕerî divanında Ehl-i Beyt'i öven kasideler mühim bir yer tutar.

Şeyḫ Âẕerî, Şiî mezhebine bağlı bir şairdir ve bu bağlılığını şiirlerinde aksettirmiştir. Bununla beraber o, taassup çerçevesinin dışına çıkmış ve Hz. Ebubekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ı öven beyitler de söylemiştir. Âẕerî'nin şiirlerinden mezhep ayrılıklarına ve İslam ümmeti içinde birbirine düşman fırkaların oluşmasına karşı olduğu anlaşılmaktadır.

KAYNAKÇA

Âbâdî, Muhammed, "Suheyl Der Edeb-i Fârsî", ***Neşriye-yi Danişkede-yi Edebiyyât ve Ulûm-i İnsânî-yi Dânişgâh-i Tebrîz***, Şumâre 117, 1355, s. 1-23.

el-Aclûnî, İsmail b. Muhammed, ***Keşfu'l-Ḫafâ ve Müzîlü'l-İlbâs***, 1. ve 2. Cüz, Dârü'l-Kitâbü'l-İlmiyye, Beyrut, 1408.

Adıgüzel, Niyazi, "Klasik Türk Şiirindeki Vefa Kavramının Mahmûd Nedîm Paşa Divanı'nda Tezahürü", ***RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi***, Sayı 17, 2019, s. 191-205.

Aḥmad, Khwājah Niẓāmuddin, ***The Ṭabaqāt-i-Akbarī***, III. cilt, nşr. DE, B., M.A., I.C.S., Hosain, M. Hidayat, The Asiatic Society of Bengal, Calcutta, 1935, p. 24-25

Aka, İsmail, ***Mirza Şahruh ve Zamanı (1405-1447)***, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1994.

_____, ***Timurlular Devleti Tarihi***, Berikan Yayınevi, Ankara, 2010.

Akçıl, Berat, "Klasik Türk Şiirinde Estetik Bir Unsur Olarak Çiçekler", ***FSM İlmî Araştırmalar***, Sayı 5, 2015, s. 1-28.

Akyıldız, Betül Yeşil, ***Şeyh Âzerî ve Cevâhiru'l-Esrâr Adlı Eserinin Dördüncü Bölümünün Türkçe Çevirisi***, Yüksek Lisans Tezi, Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kırıkkale, 2018.

Allahuekberî, Muhammed, "Muḥassin Bin Ali", ***Ṭuluġ-ı Nûr***, Şumâre 29, 1388, s. 59-90.

Ateş, Ahmed, ***İstanbul Kütüphanelerinde Farsça Manzum Eserler I***, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1968.

Aubin, Jean, "Comment Tamerlan Prenait les Villes", ***Studia Islamica***, Sayı 19, 1963, s. 83-122.

Avery, Peter, "Foreword: Ḥāfeẓ of Shiraz", drl. Lewisohn, Leonard, ***Hafiz and the Religion of Love in Classical Persian Poetry***, I.B.Tauris, London, 2010.

Âzer, Rahîm Selâmet, "Berresî-yi Sebkşinâsî-yi Ġazeliyyât-i Şeyḫ Âẕerî-yi İsferâyînî", ***Faṣlnâme-yi Tahassusî-yi Sebkşinâsî-yi Nazm u Nesr-i Fârsî***, Sayı 16, 1391, s. 229-248.

Bâbür, ***Bâbürnâme***, 1. Cilt, hzl. Arat, Reşit Rahmeri, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1970.

Barthold, Vasili Vladimirovich, ***Four Studies on the History of Central Asia***, 2. Cilt, çev. Minorsky, Vladimir, Minorsky, Theodore, Brill, Leiden, 1963.

Baykara, Hüseyin, ***Mecâlisu'l-'Uşşâḳ***, Newal Kishor, Lucknow, 1876.

Blair, Shelia S., Bloom, Jonathan M., ***The Art and Architecture of Islam 1250-1800***, Yale University Press, New Haven, 1995.

Bosnevî, Sûdî, ***Şerh-i Dîvân-ı Hâfız: Sûdî'nin Hâfız Dîvânı Şerhi***, hzl. Kaya, İbrahim, 1.-2. Ciltler, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2020.

Bozan, Metin, "Şii Literatürde Hz. Ali", ***E-Şarkiyat İlmi Araştırmaları Dergisi***, Cilt 3, Sayı 1, 2011, s. 4-18.

Browne, Edward G., ***A History of Persian Literature Under Tartar Dominion (A.D. 1265-1502)***, Cambridge University Press, Cambridge, 1920.

Buḫârî, Şeyh Süleyman Efendî, ***Luġat-ı Çaġatâyî ve Türkî-yi Oṣmânî***, Mihran Matbaası, İstanbul, 1298.

Câmî, Abdurrahman, ***Bahâristân***, nşr. Ḥâkimî, İsmail, 2. Baskı, İntişârât-i Etlâ'at, Tahran, 1371.

_____, ***Divân-i Kâmil-i Câmî***, nşr. Rażî, Hâşim, İntişârât-i Pîrûz, Tahran, 1341.

Cebecioğlu, Ethem, ***Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü***, Otto Yayınevi, Ankara, 2014.

Ceyhan, Adem, ***Türk Edebiyatı'nda Hazret-i Ali Vecizeleri***, Öncü, Ankara, 2006.

Cihânmerd, Maḥbûbe, Âḳâbâbâyî, Zehrâ, Ḥusna'liyân, Sümeyye, "İştirâkât-i Zîbâyî-şinâsî ve Mażmûn-perdâzî-yi Zulf-i Ma'şûḳ der Şi'r-i Fârsî ve Arab", ***Faṣlnâme-yi İlmî-yi Pijûhişî-yi Pijûhişhâ-yi Edebiyyât-i Taṭbîḳî***, Şumâre 13, 1396, s. 97-126.

Clauson, Sir Gerard, "Torku" ***An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish***, 1972, s. 539.

Cong-i Naẓm û Neṯr, Yz., İran Meclis Kütüphanesi, No. 517.

Çelebi, Lâmi'î, ***Salâmân ve Absâl (İnceleme-Karşılaştırmalı Metin-Sadeleştirme)***, hzl. Uludağ, Erdoğan, Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul, 2013.

Çetinkaya, Fatma Kopuz, "İran Edebiyatında Şem' ve Pervanenin Anlam Serüveni", ***ERDEM***, Sayı 75, 2018, s. 183-208.

Çiftçi, Hasan, ***Klasik Fars Edebiyatında Hiciv ve Sosyal Eleştiri***, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2002.

Dâiretü'l-Maarif-i Bozorg-i İslâm, Cild-i Evvel ve Cild-i Sevvum, Merkez-i Dâiretü'l-Maarif-i Bozorg-i İslâm, Tehran, 1374.

Demil, Emine, ***Hz. Peygamber'in Risâlet Öncesi Hayatına Dair Rivâyetler***, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2016.

Demir, Necati, "Türk Düşünce Dünyasında Hazret-i Ali", ***Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi***, Sayı 60, 2011, s. 85-104.

Dihḫudâ, Ali Ekber, ***Luġatnâme-yi Dihḫudâ***, Cild-i Evvel - Cild-i Panzdehum, Müessese-yi İntişârât u Çâp-ı Dânişgâh-i Tehrân, Tahran, 1377.

Dihlevî, Emîr Ḫusrev, ***Divân-i Kâmil-i Emîr Ḫusrev-i Dihlevî***, nşr. Nefîsî, Sa'îd, İntişârât-i Câvîdân, Tahran, 1361.

_____, ***Ḫamse-i Emîr Ḫusrev-i Dihlevî***, nşr. Eşrefî, Emîr Ahmed, İntişârât-i Şaḳâyıḳ, Tahran, 1362.

Dizer, Muammar, Observatories and Astronomical Instruments, drl. Al-Hasan, A. Y., ***The Different Aspectss of Islamic Culture: Volume 4 Science and Technology in Islam: Part I The Exact and Natural Sciences***, Unesco Publishing, Beyrut, 2001.

Doerfer, Gerhard, ***Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen Band II: Türkische Elemente im Neupersischen***, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1965.

Donuk, Suat, "Şerh-i Du'â-yı Kadeh ve Kadeh Duası Mazmunu", ***Turkish Studies***, Sayı 7/4, 2012, s. 1599-1629.

Dungersi, Mohamed Raza, ***A Brief Biography of Imam Ali ibn Husayn (a.s.): Zayn al-Abidin***, Bilal Muslim Mission of Tanzania, Dârüsselâm, 1996.

E. S. Kennedy, "The Exact Sciences In Timurid Iran", drl. Jackson, Pete, Lockhart, Laurence, ***The Cambridge History Of Iran Volume 6: The Timurid And The Safavid Periods***, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, s. 568-580.

Eaton, Richard M., "A History of The Deccan", drl. Haidar, Navina Najat, Sardar, Marika, ***Sultans of Deccan India, 1500–1700: Opulence and Fantasy***, The Metropolitan Museum Of Art, New York, 2015.

_____, ***A Social History Of The Deccan, 1300–1761: Eight Indian Lives***, Cambridge University Press, New York, 2005.

Emîrḫîzî, İsmail, "Âẕerî-yi Ṭûsî", ***Vaḥîd***, Şumâre 7, Tîr 1343, s. 41-44.

The Encyclopedia of Islam, III. Cilt, drl. Lewis, B., Ménage, V. L., Pellat, Ch., Schacht, J., Brill, Leiden, 1986.

The Encyclopedia of Islam, VIII. Cilt, drl. Bosworth, C. E., van Donzel, E., Heinrichs, W. P., Lecomte, G., Brill, Leiden, 1995.

The Encyclopedia of Islam, X. Cilt, drl. Bearman, P. J., Bianquis, Th., Bosworth, C. E., Heinrichs, W. P., Brill, Leiden, 2000.

Enverî, ***Divân-i Enverî***, Cild-i Evvel, nşr. Raẕavî, Muhammed Taḳî Muderris, İntişârât-i Bungâh-i Tercüme ve Neşr-i Kitâb, Tahran, 1337, s. 213.

Eraydın, Selçuk, ***Tasavvuf ve Tarîkatlar***, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1994.

Erdebîlî, Muctebâ Rıżâzâde, Temâm, Zehrâ Fâżılzâde, "Red Pâ-yi İmâm Rıżâ (ʻayn) Der Bâġ-i Ḳademgâh-i Nîşâbûr", ***Neşriye-yi Huner-hâ-yi Zîbâ-Mi'mârî ve Şehrsâzî***, Duvre 21, Şumâre 2, 1395, s. 93-108.

Erzurumî, İbrahim Hakkı, ***Mârifetnâme***, nşr. Ziya, Yusuf, Matbua-ı Ahmed Kâmil, İstanbul, 1330.

Esterâbâdî (Firişte), Muhammed Ḳâsım Hindûşâh, ***Târîḫ-i Firişte (Gulşen-i İbrâhîmî)***, Cild-i Evvel, Yz., İran Meclis Kütüphanesi, No. 52320.

Ferrier, Ronald, "Trade From The Mid-14th Century To The End Of The Safavid Period", drl. Jackson, Pete, Lockhart, Laurence, ***The Cambridge History Of Iran Volume 6: The Timurid And The Safavid Periods***, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, s. 412-490.

Furûzanfer, Bedî'üzzemân, ***Târîḫ-i Edebiyyât-i İran: Ba'd Ez İslâm Tâ Pâyân-i Tîmûrîyân***, Sâzmân-i Çâp û İntişârât-i Vezâret-i Ferheng û İrşâd-i İslâmî, Tahran, 1383.

el-Ġaẕẕâlî, Ebû Ḥâmid, ***el-Maḳṣadu'l-Esnâ***, nşr. Bîcû, Muhammed, Matba'atu's-Ṣabâḥ, Dımaşk, 1420.

Gedikoğlu, Adnan, ***Kur'an Ayetleri Bağlamında İbnü'l-Mutahhar el-Hilli ve İbn Teymiyye'ye Göre İmâmet Anlayışı***, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2008.

Gencevî, Nîẓâmî, ***The Haft Paikar Volume II Commentary***, Çev. Wilson, C. E., Probsthain, A., Londra, 1924.

Gerâvend, Ali, Şûhâni, Ali Rıżâ, "Şâh Ve Şeyḫ Der Bûte-yi Naḳd: Berresî Ve Muḳâyese-yi Sebkşinâsâne-yi Ġazelî Ez Şeyḫ Âẕerî Bâ Ġazelî Ez Şâh Ni'metullâh-i Velî", drl. Şucâî, Seyyid 'Abbâs, Yûsufnejâd, Yûsufalî, ***Muvc-i Deryâ-yi Ma'rifet***, Kitâbdâr-ı Tûs, Kum, 1390, s. 524-544.

Gökbel, Ahmet, ***Ansiklopedik Alevi Bektaşi Terimleri Sözlüğü***, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, Ankara, 2019.

Gölpınarlı, Abdülbaki, ***Alevî Bektâşî Nefesleri***, İnkılap Yayınevi, İstanbul, 2011.

Gray, Basil, "The Pictorial Arts In The Timurid Period", drl. Jackson, Pete, Lockhart, Laurence, ***The Cambridge History Of Iran Volume 6: The Timurid And The Safavid Periods***, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, s. 843-876.

Güneş, Hüseyin, "Zülfikâr: Efsanevî Bir Kılıcın Tarihî Serüveni", ***Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi***, Sayı 86, 2018, s. 9-20.

Hâcib, Yûsuf Has, ***Kutadgu Bilig I Metin***, nşr. Arat, Reşit Rahmeti, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1947.

Hadi, Nabi, ***Dictionary of Indo-Persian Literature***, Indra Gandhi National Center for the Arts Abhinav Publications, New Delhi, 1995.

Ḥâfıẕ, Şemseddîn Muhammed, ***Divân-i Ḥâfıẕ***, nşr. Yûsufî, Ḥuseyn Ali, Neşr-i Rûzgâr, Tahran, 1381.

Haider, Mansoora, "Timur's Religious Policy", ***Proceedings of the Indian History Congress***, Sayı 37, 1976, s. 425-428.

Ḥâkimî, İsmail, "Naẓarî Be Mefâhîm-i Kinayî-yi Kibrît-i Aḥmer (Gûgird-i Surḫ) ve Ḫâk-i Siyâh", ***Mecelle-yi Danişkede-yi Edebiyyât ve Ulûm-i İnsânî-yi Dânişgâh-i Tehrân***, Şumâre 5-6, 1381, s. 59-66.

Haksöyler, Ali Haydar, ***İlim Şehrinin Kapısı Haydar-i Kerrar Hz. Ali (ra)***, Yılmaz Basım Yayın, İstanbul, 2011.

Hâmidî, Dâdyâr, "Berresî-yi Tatbîkî-yi Ġazelhâ-yi Şeyḫ Âẕerî ve Ḥâfıẕ", drl. Şucâî, Seyyid 'Abbâs, Yûsufnejâd, Yûsufalî, ***Muvc-i Deryâ-yi Ma'rifet***, Kitâbdâr-ı Tûs, Kum, 1390, s. 222-243.

Ḫândmîr, Med'ûbe, ***Târîḫ-i Ḥabîbü's-Siyer Fî Aḫbâr-i Efrâd-i Beşer***, Cild-i Çehârum, Kitâbḫâne-yi Ḫayyâm, Tahran, 1353.

el-Herevî, Ali el-Ḳârî, ***el-Maṣnû' fî Maʿrifeti'l-Ḥadîs̱si'l-Mevdû'***, Mektebu'l-Maṭbuâtu'l-İslâmiyye, Beyrut, 1414.

Herevî, Faḫrî, ***Ravżatu's-Selâṭîn ve Cevâhiru'l-Acâyib***, nşr. Râşidî, Seyyid Ḥusâmeddîn, Sindhi Adabi Board, Haydarabad, 1968.

Hidâyet, Rıżâ Ḳulı, ***Riyâżu'l-Ârifîn***, Çâpḫâne-yi Âfitâb, Tahran, 1316.

Hinz, Walther, ***İslâm'da Ölçü Sistemleri***, çev. Sevim, Acar, Marmara Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1990.

Howarth, Toby M., ***The Twelver Shî'a as a Muslim Minority in India: Pulpit of Tears***, Routledge, New York, 2005.

Humâî, Celâleddîn, ***Ġazzâlînâme***, 2. Baskı, Ketâbfurûşî-yi Furûğî, Tahran, 1342.

İbn Kesîr, ***el-Bidâye Ve'n-Nihâye: Büyük İslam Tarihi***, 1. ve 6. Ciltler, çev. Keskin, Mehmet, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1994.

İbn-i Mende, ***Kitâbu'l-Tevḥîd***, Dâru'l-Faẓîle Lin-Neşr ve't-Tevzî', Riyad, 1407.

İmâm-ı Rabbânî, ***Mektûbât-ı Rabbânî***, 2. Cilt, çev. Akçiçek, Abdülkadir Dergah Ofset, İstanbul, 1998.

İsferâyînî, Âẕerî, ***Dîvân-i Âẕerî-yi İsferâyînî***, nşr. Kiyâyî, Muḥsin, Restâḫîz, Seyyid 'Abbâs, 2. Baskı, Kitâbḫâne Mûze ve Merkez-i Esnâd-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, Tahran, 1390.

_____, ***Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî***, nşr. Şâhid, Ahmed, İntişârât-i Âstoîn, İsferâyîn, 1389.

Kâdi 'İyaz, ***Şifâ-i Şerîf***, çev. Erdoğan, Naim, Erdoğan, Hüseyin S., Bedir Yayınevi, İstanbul, 1977.

Kahraman, Hüseyin, "Şîa'da Bir Hidâyet Rehberi Olarak Ehl-i Beyt ve 'Nûh'un Gemisi' Benzetmesi", ***Marife***, Cilt 4, Sayı 3, 2004, s. 169-180.

Kandehlevî, Muhammed Yusuf, **Ḥayâtü'ṣ-Ṣaḥâbe**, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1410.

Kara, Mustafa, ***Tasavvuf ve Tarikatlar***, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992.

Karaköse, Saadet, "Bir Elif Çekmek: Klâsik Edebiyatımızda Elif", ***Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi***, Sayı 2/1, 2013, s. 199-228.

Karayılan, Şehrazat Zengin, ***Şia Kelamında İlahi Sıfatlar***, Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana, 2010.

Kâşânî, Muḥteşem, ***Divân-i Mevlânâ Muḥteşem-i Kâşânî***, nşr. Gûrkânî, Mîr Ali, İntişârât-i Kitâbfurûşî-i Maḥmûdî, Tahran, 1344.

Kâşgarlı Mahmûd, ***Divânü Lugâti't-Türk***, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2005.

Kaya, Bülent, ***Divan Şiirinde At***, Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2008.

Kazi, Rabia Shamsuddin, ***Arabic Teaching and Arabic Literature in Maharashtra (17th-20th century) (With Special Reference to the Influence of Arabic on Marathi)***, Doktora Tezi, Savitribai Phule Pune University, Poona College of Arts Science and Commerce, Pune, 1992.

Khan, Mir Ahmad Ali, "The Condition Of Education Under The Bahmanis", ***Proceedings Of The Indian History Congress***, Sayı 5, 1941, s. 586-593.

Kılıç, Mustafa Cemil, ***Alevi İbadetlerinin İslam'daki Yeri***, Etik Yayınları, İstanbul, 2007.

King, Anya H., ***Scent from the Gardens of Paradise: Musk and the Medieval Islamic World***, Brill, Leiden, 2017.

Konuk, Ahmed Avni, ***Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi***, hzl. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, 2.-4. Ciltler, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2005.

_____, ***Mesnevî-i Şerîf Şerhi***, hzl. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, 1. Cilt, Kitabevi, İstanbul, 2006.

Kurtoğlu, Mehmet, ***Urfa Efsaneleri***, Şanlıurfa Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, İstanbul, 2008.

Maḥcûb, Muhammed Ca'fer, ***Sebk-i Ḫorasânî der Şi'r-i Fârsî***, İntişârât-i Firdevs, Tahran.

Mahendrarajah, Shivan, "The Sarbadars of Sabzavar: Re-Examining Their 'Shi'a' Roots and Alleged Goal to 'Destroy Khurasanian Sunnism'", ***Journal of Shi'a Islamic Studies***, Vol. V, No. 4, Autumn 2012, s. 379-402.

el-Meclisî, Muhammed Bâḳır, ***Biḥâru'l-Envâr***, el-kitâbu't-tâsi' el-ḳısmu'ş-şânî ve el-kitâbu' ş-şânî 'aşer, İntişârât-i Nûr-i Vaḥy, Kum, 1388.

Mercimek Ahmed, ***Kabusnâme***, hzl. Özkırımlı, Atilla, 2. Cilt, Kervan Kitapçılık, İstanbul, 1974.

Mevlânâ Celâleddîn Muhammed ***Mesnevî***, çev. Karaismailoğlu, Adnan, Akçağ Yayınları, Ankara, 2017.

_____, ***Mesnevî-i Ma'nevî***, hzl. Karaismailoğlu, Adnan, Örs, Derya, 1.-3. Ciltler, Akçağ Yayınları, Ankara, 2007.

"Mîr Ali Herevî Kâtib-i Sulṭânî", ***Mecelle-yi Yâdgâr***, Şumâre 3, 1323, s. 17-31.

Mu'ayyenî, Manṣûre, Külâhdûzân, Ekber, "Giyâh Dermânî der Şi'r-i Fârsî", ***Mecelle-yi Ṭıbb-i Sunnetî-yi İslâm ve Îrân***, Sayı 3, 1391, s. 319-332.

Mu'izzî, ***Divân-i Emîru'ş-Şu'arâ Muhammed bin Abdulmelik Nîşâbûrî Muteḫallış be Mu'izzî***, nşr. İḳbâl, Abbas, Kitâbfurûşî-yi İslâmiyye, Tahran, 1318.

Muhammedzâde, Seyyid Abbâs, "Mevlânâ Hasan-ı Kâşî-yi Âmulî: Şâ'ir-i Pârsîgûy-i Şî'â-yi Sedde-yi Heftum", ***Mecelle-yi Danişkede-yi Edebiyyât ve Ulûm-i İnsânî-yi Dânişgâh-i Firdevsî-yi Meşhed***, Şumâre 3-4, 1379, s. 857-874.

Mukâtil bin Süleymân, **Tefsîr-i Kebîr**, 1. Cilt, çev. Eryaysoy, M. Beşir, İşaret Yayınları, İstanbul, 2006.

Murtażâî, Seyyid Cevâd, Âbâdî, Ali Reżâ Re'âyet Ḥasan, "Taṣvîrgerî bâ Şekl-i Vâc u Vâje, Muḫtaṣṣe-yi Sebkî Der Ḳaṣâid-i Hâḳânî", ***Faṣlnâme-yi Taḫaṣṣuṣî-yi Sebkşinâsî-yi Naẓm u Neṯr-i Fârsî***, Şumâre 21, 1392, s. 435-451.

Mutlak, Yedullah Behmenî, Mâlikî, Merziye, "Berresî-yi Mefhûm-i Ta'ârûz ve Envâ'-i Ân der Fenn-i Cevâb der Şi'r-i Fârsî ez Âğaz tâ Kern-i Şeşum", ***Kohennâme-yi Edeb-i Pârsî***, Sayı 15, Bahâr 1394, s. 71-94.

Münzevî, Ahmed, ***Fihrist-i Nusḫahâ-yi Ḫaṭṭî-yi Fârsî***, Cilt 3, Müessese-yi Ferhengî-yi Mıntıḳaî, Tahran, 1350.

en-Naḳdî, Ca'fer, ***el-Envârü'l-Aleviyye***, Maṭba'atu'l-Ḥaydariyye, Necef, 1381.

Nebîlû, 'Alîreżâ, "Berresî ve Taḥlîl-i Besâmed-i Teṣâvîr-i Lâle", ***Neşriye-yi Dânişkede-yi Edebiyyât ve U'lûm-i İnsânî-yi Dânişgâh-i Şehîd Bâhuner-i Kirmân***, Sayı 26, 1388, s. 326-347.

Nevâî, Ali Şîr, ***Mecâlisü'n-Nefâyis I-II***, hzl. Arslan, Kemal, çev. Tokmak, A. Naci, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2015.

Ni'metullâh-i Velî, Nefîsî, Sa'îd, ***Divân-i Şâh Ni'metullâh-i Velî bâ Muḳaddime-yi Sa'îd-i Nefîsî***, Mu'esse-yi İntişârât-i Nigâh, Tahran, 1391.

en-Nîsâbûrî, Ebî Abdullah el-Ḥâkim, ***el-Müstedrek Ale's-Ṣaḥîḥayn***, 4. Cüz, Dârü'l-Ḥaremeynu't-Ṭıbâ'at ve'n-Neşr ve't-Tevzî', Kahire, 1417.

Onay, Ahmet Talât, ***Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar***, hzl. Kurnaz, Cemâl, Türk Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1992.

Ögel, Bahaeddin, ***Türk Kültür Tarihine Giriş V: Türklerde Giyecek ve Süslenme***, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1978.

Ögke, Ahmet, "İbnü'l-Arabî'nin Fusûsu'l-Hikem'inde Ayna Metaforu", ***Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi***, Sayı 23, 2009, s. 75-89.

Özalp, Mürsel, "Katolik Kilisesi ve İmamiyye Şiası'nın Yanılmazlık/Masumiyet Anlayışlarının Mukayesesi", ***Turkish Studies***, Sayı 12/27, 2012, s. 373-392.

Özmen, İsmail, ***Alevi-Bektaşi Şiirleri Antolojisi Cilt:II (16. Yüzyıl)***, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1998.

_____, ***Alevi-Bektaşi Şiirleri Antolojisi Cilt:III (17.-18. Yüzyıl)***, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1998.

_____, ***Alevi-Bektaşi Şiirleri Antolojisi Cilt:IV (18. Yüzyıl)***, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1998.

Öztürk, Mustafa, ***Tefsirde Ehl-i Sünnet ve Şia Polemikleri***, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2015.

Pakalın, Mehmet Zeki, ***Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü***, Cilt I, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1993.

Pala, İskender, ***Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü***, Kapı Yayınları, İstanbul, 2018.

Persan 349 Recueil de Textes Poétiques, Yz., Fransa Milli Kütüphanesi, Persan 349.

Persan 368 Recueil d'Ouvrages en Prose et en Vers, Yz., Fransa Milli Kütüphanesi, Persan 368.

Râmî, Şerefuddîn, ***Enîsu'l-'Uşşâḳ***, nşr. İḳbâl, Abbâs, Encumen-i Neşr-i Â̲sâr-i Îrân, Tahran, 1325.

Râzî, Emîn Ahmed, ***Teẕkire-yi Heft İḳlîm***, II. Cilt, nşr. Ṭâhirî, Muhammed Rıżâ, Surûş, Tahran, 1389.

er-Râzî, Fahruddîn, ***Tefsîr-i Kebîr: Mefâtîhu'l-Gayb***, çev. Yıldırım, Suat, Cebeci, Lütfullah, Kılıç, Sadık, Doğru, Sadık, 22. Cilt, Akçağ Yayınları, Ankara, 1995.

Râzî, Necmeddîn, ***Mirṣâdu'l-İbâd***, Maṭbu'a-yi Meclîs, Tahran, 1312.

er-Reyşehrî, Muhammed, ***Mîzânu'l-Ḥikme***, el-Mucelledu'ş-Şâmin, 3. Baskı, Dâru'l-Ḥadîṣ, Kum, 1425.

Richard, Francis, C***atalogue des Manuscrits Persans I: Ancien Fonds,*** Bibliothèque Nationale, Paris, 1989.

Rieu, Charles, ***Supplement to the Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum***, British Museum, Londra, 1895.

Rizvi, Sayyid Sa'eed Akhtar, ***Imamate (The Viceregency of the Prophet)***, World Organization for Islamic Services, Tahran, 1985.

Rypka, Jan, ***History of Iranian Literature***, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1968.

Sachau, Eduard, Ethé, Hermann, ***Catalogue of the Turkish, Persian, Hindûstânî, and Pushtû Manuscripts in the Bodleian Library: Part I the Persian Manuscripts***, Clarendon Press, Oxford, 1889.

Ṣafâ, Ẕebîḥullah, "Persian Literature in the Timurid and Türkmen Periods", drl. Jackson, Pete, Lockhart, Laurence, ***The Cambridge History Of Iran Volume 6: The Timurid And The Safavid Periods***, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, s. 913-928.

_____, ***Târîḫ-i Edebiyyât Der Îrân***, 4. Cilt, İntişârât-i Firdevs, Tahran, 1392.

Sağlam, İbrahim, ***Müştehir Hadisler, Doğuşu, Gelişimi ve Değerlendirilmesi***, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2017.

Sarıçam, İbrahim, "Hz. Ali'nin Hayatı ve Şahsiyeti", drl. M. Selim Arık, ***Hayatı Kişiliği ve Düşünceleriyle Hz. Ali Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri***, Bursa İl Müftülüğü, Bursa, 2005, s. 17-26.

Sarıkaya, Mehmet Saffet, "Bektâşî-Alevîlerde Bir Dua: Nadı Ali", ***Süleyman Demirel Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi***, Sayı 5, 1998, s. 17-31.

Schimmel, Annemarie, ***A Two-Colored Brocade: The Imagery of Persian Poetry***, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1992.

Seccâdî, Seyyid Ca'fer, ***Ferheng-i Iṣṭlâḥât ve Ta'bîrât-i 'İrfânî***, Çâp-i heftum, İntişârât-i Ṭûsî, Tahran, 1383.

es-Seḫâvî, Muhammed Abdurrahmân, ***el-Maḳâṣıdu'l-Ḥasene***, nşr. Muhammed Osman el-Ḫuşt, Dârü'l-Kitâbü'l-Arabî, Beyrut, 1405.

Semerḳandî, Devletşâh, ***Teẕkiretu'ş-Şu'arâ***, nşr. Browne, Edward G., İntişârât-i Esâṭir, Tahran, 1382.

_____, ***Teẕkiretu'ş-Şu'arâ***, nşr. Elâḳe, Fâṭıme, Pijûhişgâh-i Ulûm-i İnsânî ve Muṭâle'ât-ı Ferhengî, Tahran, 1385.

Sherwani, Haroon Khan, ***The Bahmanis Of The Deccan: An Objective Study***, Saood Manzil, Hyderabad, 1953.

Siddiqi, Muhammad Suleman, "Sufi-State Relationship Under The Bahmanids (A. D. 1348-1538)", ***Rivista Degli Studi Orientali***, Sayı 64 (1/2), 1990, s. 71-96.

Smith, John M., ***The History Of The Sarbadār Dynasty 1336-1381 A.D. and Its Sources***, The Hauge, Mouton, 1970.

Sofuoğlu, M. Cemal, "Şianın Sahabiler Hakkındaki Bazı görüşleri", ***Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi***, Sayı 24, 1981, s. 530-538.

Subtelny, Maria Eva, "A Taste for the Intricate: The Persian Poetry of the Late Timurid Period", ***Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft***, Sayı 136 (1), 1986, s. 56-79.

_____, ***Timurids in Transition: Turko-Persian Politics and Acculturation***, Brill, Leiden, 2007.

Şehristânî, Şâ'ilî Ekber, ***Ḳâmûs-ı Lehce-yi Derî-yi Hezâregî***, İntişârât-i Pûhentûn-i Kâbul, Kabil, 1361.

Şemîsâ, Sîrûs, ***Seyr-i Ġazel Der Şi'r-i Fârsî***, İntişârât-i Firdevs, Tahran, 1375.

Şîrâzî, Sulṭânu'l-Vâizîn, ***Şebhâ-yi Peşâver***, Dâru'l-Kutubu'l-İslâmiyye, Tahran, 1385.

Şusterî, Nûrullâh, ***Mecâlisu'l-Mu'minîn***, Cilt 2, İslâmiyye, Tahran, 1377.

Tebrîzî, Allâme Muhammed Ali Müderris, ***Reyḥânetü'l-Edeb***, Kitâbfurûşî-yi Ḫayyâm, Tahran, 1369.

Thackston, Wheeler M., ***A Millennium of Classical Persian Poetry***, Ibex Publishers, Bethesda, 1992.

Tûsî, Âẕerî, ***Cevâhirü'l-Esrâr***, Yz., İran Meclis Kütüphanesi, No. 66772.

_____, ***Dîvân-i Âẕerî***, Yz., İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, FY 210.

_____, ***Dîvân-i Âẕerî-yi Ṭûsî***, Yz., Meşhed Âsitân-ı Ḳuds-ı Rażavî Kütüphanesi, No. 48729.

_____, ***Miftâḥu'l-Esrâr***, Yz., Tahran Üniversitesi Kütüphanesi, No. 2423.

Ṭûsî, Ebû Nasr Serrâc, ***el-Lüma': İslam Tasavvufu***, hzl. Yılmaz, Kâmil, Erkam Yayınları, İstanbul, 2016.

Tûsî, Şeyh Âzerî, ***Çözdüm Dünyanın Bütün Müşkillerini: Şairlerin Sözlerindeki Zorlukların İzahı Hakkında***, hzl. Yeşil, Betül, Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2019.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, I.-XLIV. Ciltler, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul-Ankara, 1988-2013.

Unat, Yavuz, "Eski Astronomi Metinlerinde Karşılaşılan Astronomi Terimlerine İlişkin Bir Sözlük Denemesi", ***Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi***, Sayı 11, 2000, s. 633-696.

Ünlüsoy, Kamile, "Şiî Kültürde Hz. Ali Mucizeleri Üzerine Bir Değerlendirme: Abbas Azîzî'nin '320 Dasitan Az Mu'jizat ve Keramet-i İmam Ali (a.s.)' Eseri Örneğinde", ***Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi***, Cilt: 7, Sayı 35, 2014, s. 358-382.

Üzüm, İlyas, "Şâh-ı Merdan Murtazâ Ali: Kültürel Alevî Kaynaklarına Göre Hz. Ali", ***İslâm Araştırmaları Dergisi***, Sayı 11, 2004, s. 75-104.

Vuṣûḳî, Muhammed Ali, "Âẕerî, Mezheb ve Duşmenîhâ", drl. Şucâî, Seyyid 'Abbâs, Yûsufnejâd, Yûsufalî, ***Muvc-i Deryâ-yi Ma'rifet***, Kitâbdâr-ı Tûs, Kum, 1390, s. 686-709.

_____, ***Şeyḫ Âẕerî-yi İsferâyînî: Aḥvâl ve Eş'âr***, Kitâbdâr-ı Tûs, Meşhed, 1390, s. 15.

William C. Chittick, "Rūmī's Path of Realization", ***Transcendent Philosophy***, Sayı 8, 2007, s. 1-18.

Yaltkaya, Mehmet Şerefettin, "Mevlana'da Türkçe Kelimeler ve Türkçe Şiirler", ***Türkiye Mecmuası***, Sayı 4, 1934, s. 111-168.

Yarshater, Ehsan, "Persian Poetry in the Timurid and Safavid Periods", drl. Jackson, Pete, Lockhart, Laurence, ***The Cambridge History Of Iran Volume 6: The Timurid And The Safavid Periods***, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, s. 965-994.

_____, "The Theme of Wine-Drinking and the Concept of the Beloved in Early Persian Poetry", ***Studia Islamica***, Sayı 13, 1960, s. 43-53.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi, ***Hak Dini Kur'an Dili***, 2. Cilt, Zehraveyn, İstanbul, 2012.

Yelemehâ, Ahmed Rıza, "Muarrefî-yi Çend Eṣer-i Tâze-yâfte Ez Şeyḫ Âẕerî-yi İsferâyînî", drl. Şucâî, Seyyid 'Abbâs, Yûsufnejâd, Yûsufalî, ***Muvc-i Deryâ-yi Ma'rifet***, Kitâbdâr-ı Tûs, Kum, 1390, s. 720-735.

Yesâvulî, Ali Ḥaydarî, "Dîvân-i Ġazeliyyât-i Ṭâlib-i Câcermî (M. 854 K.) Bâzḫânî-yi Zindegî ve Şi'r-i Û", ***Mîrâs-i Şihâb***, Şumâre 80, 1394, s. 211-244.

Yıldırım, Ahmet, "Tasavvufî Düşüncede Hz. Ali ve Bu Düşünce İçerisinde Hz. Ali'ye Nispet Edilen Rivayetler", ***Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi***, Sayı 22, 2009, s. 41-56.

Yiğit, Fevzi "İbn Arabî'de Ontolojik Açıdan İnsan", ***Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi***, Cilt 30, Sayı 40, 2016, s. 207-234.

Yûsufnejâd, Yûsufalî, "Berresî-yi İntikâdî-yi Taṣḥîḥ-i Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî", ***Peyâm-i Bahâristân***, Şumâre 14, 1390, s. 298-315.

_____, Bihnâmfer, Muhammed Hasan, "Nusḫahâ-yi Dîvân-i Şey Âẕerî ve Mu'arrefî-yi Nusḫa-yi Nev-yâfte", ***Peyâm-i Bahâristân***, Şumâre 24, 1393, s. 57-82.

_____, ***Taṣḥîḥ-i Dîvân-i Şeyḫ Âẕerî***, Doktora Tezi, Dânişgâh-i Âzâd, Vâḥid-i Ulûm ve Taḥḳîḳât, Tahran, 1389.

Yüksel, Musa Şamil, "Ortaçağlarda Beyin Göçü ve Etkileri: Timurlular Örneği", ***OTAM***, Sayı 41, 2017, s. 283-301.

_____, ***Timurlularda Din-Devlet İlişkisi***, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2009.

Zipoli, Riccardo, "Poetic Imagery", drl. Yarshater, Ehsan, de Bruijn, J.T.P., ***A History of Persian Literature Volume I: General Introduction to Persian Literature***, I.B. Tauris, New York, 2009.

Elektronik Kaynaklar

"Dijital Kütüphane Anasayfası" ***İran Meclis Kütüphanesi İnternet Sitesi***, (Erişim) dlib.ical.ir , 4 Aralık 2020.

"***Dîvan-i Âẕerî kayıt sayfası***" Danimarka Kraliyet Kütüphanesi İnternet Sitesi, (Erişim) soeg.kb.dk/permalink/45KBDK_KGL/1pioq0f/alma99122053903905763 , 30 Mayıs 2020.

"Kur'an-ı Kerim" ***Diyanet İşleri Başkanlığı İnternet Sitesi***, (Erişim) kuran.diyanet.gov.tr , 2 Haziran 2020.

"MS. Elliott 329 (Bodleian Library, Oxford University)" ***Fihrist İnternet Sitesi***, (Erişim) fihrist.org.uk/catalog/manuscript_12873 , 18 Ekim 2020.

"MS. Elliott 329 (Bodleian Library, Oxford University)" ***Fihrist İnternet Sitesi***, (Erişim) fihrist.org.uk/catalog/manuscript_12873 , 18 Ekim 2020.

"MS. Elliott 47 (Bodleian Library, Oxford University)" ***Fihrist İnternet Sitesi***, (Erişim) https://www.fihrist.org.uk/catalog/manuscript_10936 , 18 Ekim 2020.

"Persan 349 kayıt sayfası" ***Fransa Milli Kütüphanesi İnternet Sitesi***, (Erişim) archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc1015683/cN10149 , 10 Ekim 2020.

"Persan 368 kayıt sayfası" ***Fransa Milli Kütüphanesi İnternet Sitesi***, (Erişim) archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc101590m/cN10242 , 10 Ekim 2020.

Ando, Shiro, "Gāzorgāhī, Mīr Kamāl-Al-Dīn Ḥosayn" ***Encyclopaedia Iranica***, 2000, (Erişim) iranicaonline.org/articles/gazorgahi- , 21 Ekim 2020.

Âsitân-ı Ḳuds-ı Raẕavî Kütüphanesi İnternet Sitesi, (Erişim) library.razavi.ir , 10 Aralık 2020.

Böwering, Gerhard, Melvin-Koushki, Matthew, "Ḵānaqāh" ***Encyclopaedia Iranica***, 2010, (Erişim) iranicaonline.org/articles/kanaqah , 3 Nisan 2020.

de Bruijn, J. T. P., "Beloved" ***Encyclopaedia Iranica***, 1989, (Erişim) iranicaonline.org/articles/beloved , 22 Temmuz 2020.

Keyvani, Majdoddin, "Ḵamriya" ***Encyclopaedia Iranica***, 2017, (Erişim) iranicaonline.org/articles/ kamriya , 5 Ekim 2020.

Rajāʾī, A. ʿA., "Āẕarī Ṭūsī" ***Encyclopaedia Iranica***, 1987, (Erişim) iranicaonline.org/articles/azari-tusi-poet , 3 Nisan 2020.